

أوراق المؤتمر الدولي

الذي عقده منتدى العلاقات العربية والدولية

في مدينة إسطنبول

30-31 أغسطس 2018

تحــرير

رياــض المســيبلي

سيدينا ولد أحمد نوح سيداتي



السلفية: تحولاتها ومستقبلها



السلفية: تحولات ها ومستقبلها

أوراق المؤتمر الدولي الذي أقامه منتدى العلاقات العربية والدولية
في مدينة اسطنبول
30-31 أغسطس 2018

تحرير
رياض المسيبلي
سيدينا ولد أحمد نوح سيداتي



الفهرسة أثناء النشر- إعداد منتدى العلاقات العربية والدولية

مؤتمر السلفية : تحولاتها ومستقبلها (2018 : إسطنبول)

أوراق المؤتمر الدولي الذي أقامه منتدى العلاقات العربية والدولية في مدينة إسطنبول 30-31/ أغسطس/2018/
تحرير رياض المسيبلي، سيدينا ولد أحمد نوح سيداتي.

576 ص. ؛ 24 سم.

ISBN 978-9927-126-70-3

1. الإسلام – دعوات سلفية – مؤتمرات وندوات. 2. السلفيون (دعاة) – مؤتمرات وندوات .3. الإسلام والسياسة. أ.منتدى العلاقات العربية والدولية. أ. المسيبلي، رياض. ب. سيداتي، سيدينا ولد أحمد نوح. ج. العنوان.

297.814

الطبعة الأولى

منتدى العلاقات العربية والدولية

الدوحة - قطر 2020 م

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: 2019/86م

"الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي منتدى العلاقات العربية والدولية"



هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org
العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

المحتويات

في الفكر السلفي

السلفية: نماذج وبلدان

مقدمة

تُعدّ السلفية بتشكلاتها وتمظهراتها المختلفة مدرسة معروفة عبر القرون، أصيلة في الفكر الإسلامي ومن منتجاته، سواء حين تقترب منه أو تبتعد عنه. وفي هذه الظروف اليوم، وربما أكثر من أي وقت مضى، تحتاج السلفية إلى دراسة متأنية لتحولاتها بعد الربيع العربي. إن أهمية هذه المدرسة وتحولاتها السريعة تحتاج إلى مزيد من البحث والتصويب والمعالجة من أجل إصلاح المدارس المؤثرة في حياة المسلمين والعالم. فقد مرت السلفية، طوال تاريخنا الإسلامي، بتشكلات وأطوار مختلفة، وحملت أثناء مسيرتها الطويلة أثقال أزمنتها وأمكنتها المختلفة؛ فاختلط الديني بالبشري، وتداخلت العقائد مع التجارب التاريخية. غير أنّ أثر السلفية الإحيائي والإصلاحي أمر يشهد له التاريخ ولا يسهل على الباحث إنكاره. وقد مرّت الدعوة في العصر الحاضر بتطورات ربما لم تعرفها طوال مسيرتها الطويلة. وبعد ثورات العربي لم يعد عالمنا كما كان من قبل، وظهرت السلفية على ساحات الأحداث، بقدر انتشارها في العالم العربي، ثائرة حينًا أو متواطئة مع السلطة أحيانًا، وتبدلت أمور كثيرة لدى السلفيين كانت قبل سنوات من الثوابت.

إننا إذ نثير سؤال السلفية اليوم ندرك أن ثمة كمًّا كبيرًا من الكتابات والأفكار والتصورات حول هذا الموضوع، لكننا نظن أيضًا أن هناك كثيرًا من المستجدات والمتغيرات تستدعي إعادة مسألة السلفية إلى واجهة النقاش لفهم واقعها واستشراف مستقبلها. وهنا نستحضر مجموعة من الأسئلة الاستشكالية: هل هناك حاجة إلى السلفية؟ما علاقتها بالنص وكيف

تؤوله؟ ما الحدود بين الأفكار والأشخاص داخل التيار السلفي؟ ما الدور السياسي المنوط بالسلفية؟ إلى أي حد تستخدمها الحكومات ومتى تنقلب ضدها؟ كيف يمكنها أن تفيد الإسلام والمسلمين مستقبلًا وكيف لها أن تضرهم؟ ما مدى استيعاب السلفية لإشكاليات الدولة الوطنية وكيف تتصور مهمتها؟ وهل هي سلفية واحدة أم إنها سلفيات؟ ما التحديات الفكرية والمنهجية التي تواجه السلفية في ضوء المستجدات الأخيرة؟ وما تشكلات السلفية المعاصرة؟ كيف يظهر منظور الإصلاح في السلفية بعد الثورات؟ وما هي طبيعة التحولات السلفية بعد الربيع العربي؟ وهل كان لمسيرة السلفية المعاصرة دور في هذه التحولات، تمهيدًا أو غير ذلك؟ كيف أصبح مفهوم الدولة والسلطة لدى الأطياف السلفية المختلفة اليوم؟ ما الذي بقي من السلفية وما مستقبلها؟ تساؤلات عدّة تحاول هذه الندوة الإجابة عنها، مستعينة بالباحثين والخبراء والدارسين من مختلف أرجاء العالم الإسلامي، ومن داخل المدرسة السلفية وخارجها.

طُرحت هذه الإشكالات أمام مختلف الباحثين للمشاركة في مؤتمر السلفية: تحولاتها ومستقبلها، الذي عقده منتدى العلاقات العربية والدولية (الدوحة، قطر) في مدينة اسطنبول في 30–31 أغسطس/ آب 2018. وقد تلقينا في البداية ما يقارب الـ 800 ملخص، تم اختيار نحو الخمسين منها للمشاركة في المؤتمر. كان هدف المؤتمر طرح الإشكالات التي واجهتها السلفية في الأعوام التي أعقبت ثورات الربيع العربي، بطريقة تجمع ما بين دراسة الفكر السلفي المعاصر، ودراسة نماذج لمختلف أطياف السلفية في بلدان متعددة في العالم الإسلامي.

تلقينا –نحن المعدين للمؤتمر– بعض النقد أثناء انعقاده خاصة من منتمين للتيار السلفي؛ دار أكثر النقد بأن بعض الأوراق المقدمة لا يملك أصحابها معرفة جيدة للسلفية ولذلك أتت دراساتهم قاصرة. وربما كان هذا النقد صحيحًا، وإن كان بناؤه على إلقاء بحث في مدة قد لا تتجاوز عشر دقائق أمر فيه من الحيف ما فيه، ولكن طبيعة هذا المؤتمر هو فتح باب المشاركة أمام الجميع، وليدرك السلفيون قبل الآخرين ما الذي يدور في أذهان غير السلفيين عنهم وعن مدرستهم.

جاءت الدراسات المتضمنة في هذا الكتاب متنوعة ضم أشتاتها محوران، كما أسلفنا أعلاه، هما: دراسة الفكر السلفي -تحليلاً ونقدًا- في جوانبه الأصولية والسياسية والاجتماعية، ودراسة تجارب متعددة للتيار السلفي على امتداد العالم الإسلامي.

احتوى القسم الأول من الكتاب دراسات تناولت مواضيع متفرقة تعالج الفكر السلفي وإشكالياته، شملت هذه الأوراق الجوانب اللغوية والسياسية والاجتماعية في التفكير السلفي، ورصد كثير منها تطوراته أو تحولاته بعد ثورات الربيع العربي. طرق محمد ذنون يونس في بحثه إشكاليات القراءة السلفية للنصوص الشرعية، فانطلق من الإشكالية اللغوية (الحرفية مقابل التأويل مثلا) في القراءة السلفية إلى ما يرتبط بها من علوم أخرى كانت القراءة اللغوية إحدى أهم مكوناتها؛ مثل علم الكلام وأصول الفقه وغيرها من العلوم. بناءً على ذلك، يفسر يونس بعض المواقف السلفية الحادة، كموقفهم من الخصم، وتشديدهم على مسائل تعد من الفروع التي يجوز الخلاف بشأنها من دون نكير.

وجاءت دراسة يوسف مدراري لتناقش تسلل بعض مفاهيم علم الكلام إلى الخطاب السلفي السياسي، وكيف وظفت السلفية، أو الجامية منها على وجه الخصوص، أدبيات الرد على الفرق في التراث الإسلامي ضد الخصوم. وصارت اليوم، من وجهة نظره، مفاهيم التعامل مع الفرق تُسقط بألفاظ جديدة تطلبت عصرنتها طبيعة المرحلة؛ فحلت لفظة الحزبية، مثلاً، محل الفرقة. بيد أن موقف مدراري من كتابات الشيخ بكر أبو زيد، بخصوص الأحزاب والحركات الإسلامية، كان بحاجة إلى مزيد من التحرير والدقة، وإن كان الباحث قد أشار في أحد هوامش بحثه إلى أنه لا يدرج الشيخ بكرًا في صفوف الجامية. وتناول إبراهيم إكزول الأصول المعرفية للحداثة والسلفية الحديثة دارسًا إشكالات حداثية، مثل مفهوم الدولة وثقلها وأثرها في توجهات السلفية. يجعل إكزول من علاقة الرفض بين المفاهيم الحداثية وردة الفعل السلفي تجاهها مدخلاً لدراسته؛ فيشير إلى أنه على "هذا الأساس يمكن النظر إلى هذا المفهوم [أي السلفي] باعتباره رد فعل على مسلمات النمط المعرفي الحديث". لكن النقد الذي يمكن أن يوجه إلى دراسة إكزول أنه لم يجعل من المادة السلفية موضوعًا للتحليل. نعم، كانت الاستعانة ببعض مناهج التحليل، الاجتماعي أو

غيره، أو تحليلات بعض من تناول الظاهرة السلفية أمرًا واضحًا في البحث، ولكن الرجوع إلى مصادر وأدبيات سلفية وإخضاعها للتحليل كان غائبًا.

أما محمد سليمان الزواوي فقد تناول في بحثه مفهوم أهل الشوكة مثالاً على إشكاليات تطور الفكر السياسي السلفي، ودارسًا لموقف بعض تيارات السلفية المصرية من انقلاب يوليو 2013 بناءً على مفهوم الشوكة عند هذه التيارات. ولعل أهمية دراسة الزواوي كانت في استدعائه لمفهومٍ من داخل التصور السياسي السلفي، بعيدًا عن كثير من التفسيرات المستعجلة التي وإن كانت هي بعض الحقيقة، ولكنها لا تعطي صورة كاملة لوقوف مثل حزب النور في صف انقلاب السيسي. وتأتي دراسة محمد جبرون لتعرض تحولات الفكر السياسي عند السلفية المعاصرة، ليرصد تطوراته بداية بالسلفية الإصلاحية في نهايات القرن الـ 19 وبدايات القرن الـ 20. يعرض جبرون في دراسته طبيعة التحديات التي واجهت رواد النهضة والسلفية الإصلاحية؛ مما جعل تصوراتهم السياسية استجابة لطبيعة المرحلة، والتي شكلتها الوطأة الاستعمارية حينها على كثير من البلدان العربية والإسلامية. أما محمد توفيق فقد درس مفهوم الدولة في المخيال السلفي، متوسلاً بالتجربة السلفية المصرية قبل الربيع العربي وبعده؛ ليرصد مفهوم الدولة عند السلفيين في مصر قبل الثورات العربية وبعدها. تتبّع توفيق هذا المفهوم من خلال الفعل السلفي ذاته؛ أي الانكفاء السياسي، كما يسميه، إلى الخوض في السياسة والمشاركة فيها كما شهدته الفترة التي تلت ثورة يناير في مصر، ونجد في هذا البحث رصدًا جيدًا وذكيًّا للتحولات السلفية تجاه مفهوم الدولة. ويبدو أن الباحث على اطلاع ومعرفة جيدة بأطياف السلفية المصرية، مما جعل بحثه خارطة بيانية لمختلف المواقف السياسية داخل التيار السلفي في مصر. وتأتي القطيعة بين الخطاب السلفي والفكر الإصلاحي لتكون موضوع دراسة حماه الله ولد السالم؛ دارسًا لمسيرة الشيخ محمد رشيد رضا وتحولاته الفكرية، في محاولة لتفسير ما آلت إليه السلفية بعد البداية الإصلاحية التي كانت على يد محمد عبده وتلميذه رشيد رضا في بداية اتصاله بشيخه. يدرس ولد السالم سيرة رشيد رضا، خاصة بعد وفاة شيخه، ليقدم تفسيرًا لهذه القطيعة التي انتهى عندها المشروع الإصلاحي، لتأخذ السلفية الوهابية الدور بعد ذلك. أما الحسن

مصباح فقد بحث في انزياح السلفية من الدعوي إلى الحركي في رصد تاريخي وتحليلي، حيث يدرس مصباح أثر الأدبيات الحركية للجماعات الإسلامية في هذا الانزياح الذي حدث في الوسط السلفي، ويرصد آثار هذا التحول الحركي ومآلاته في الفكر السلفي المعاصر. وتأتي في خاتمة القسم الأول دراسة فايزة قلال عن الخطاب السلفي في الإعلام المعاصر، حيث تناولت عينات من المنصات الإعلامية السلفية وأثرها في المتلقي. والجانب الإعلامي لدى السلفية له أثر كبير في انتشارها بعد ظهور القنوات الفضائية، وهذا ما وجهت إليه الباحثة اهتمامها، إضافة إلى دور الخطاب الإعلامي في تغيير بنية الخطاب السلفي، وما ترتب على ذلك من هيمنة وتأثير في الجماهير المتلقية.

أما القسم الثاني من هذا الكتاب فقد عالج نماذج وتجارب للسلفية المعاصرة في بلدان وتمظهرات مختلفة. في بداية هذا القسم رصد صاحب عالم الأعظمي تاريخ الجماعة السلفية في الهند نشأةً وتطورًا، متعرّضًا للمراحل والأفكار التي مرت بها السلفية هناك. وتعد ورقة الأعظمي رصدًا ممتازًا لتحولات السلفية الهندية (أهل الحديث)، ومواقف الجماعة المتغيرة سواء من غيرهم من أهل المذاهب (الحنفية في الجانب السني، والشيعة على سبيل المثال)، أو مواقفهم من الاحتلال البريطاني للهند، وكذلك مواقف الجماعة من الدعوة الوهابية. أما محمد نوّاز فقد تناولت دراسته التحولات السلفية ومستقبلها في باكستان بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، جاعلاً من التحولات المنهجية في اتحاد المدارس السلفية في باكستان أنموذجًا لبحثه. قدم نوّاز دراسة تطبيقية لآثار أحداث سبتمبر 2001 على المدارس السلفية، والتي كانت محل اتّهام الغرب بتصدير العناصر الإرهابية من مدارسها. وهذه الدراسة تعطي نظرة موجزة -أيضًا- عن طبيعة المدارس الإسلامية الخاصة في باكستان بشكل عام، كما تظهر حجم الصراع الذي حدث بين الحكومة الباكستانية من جهة، واتحادات المدارس الدينية من جهة، في محاولة من الحكومة للخروج من مأزق التهم الغربية المتتالية لباكستان، نتيجة لأحداث سبتمبر 2001.

وتناول إدريس سيويلي تحولات الخطاب السلفي في كردستان العراق، لتسلط دراسته الضوء على التيار السلفي في إقليم قلّما تناولته الدراسات اليوم بالبحث والتحليل. وتأتي

أهمية دراسة سيويلي -إضافة إلى السبب السابق- أنها قُدّمت من باحث شهد التطورات الأخيرة التي طرأت على الجماعات السلفية الكردية، إضافة إلى الرجوع إلى المصادر التي كتبت بالكردية ليتسنى للقارئ الوقوف على طبيعة الحركات السلفية الكردية من كتابات أصحابها. أما الحركة السلفية في سورية فقد جاءت شهادة أحمد طعمة، الرئيس الأسبق لحكومة الائتلاف لقوى الثورة والمعارضة السورية، عن أثر السلفية في الثورة السورية، من شخصية عاشت أحداث الثورة وشاركت وما تزال في الخط الثوري السوري. أما دراسة رغداء زيدان فقد تتبعت تحولات السلفية في سورية من 1855 إلى 1963، بادئة بالتيار الإصلاحي ثم تطورات السلفية حتى مجيء مدرسة الشيخ الألباني. وقد تناولت الدراسة التحديات التي واجهت ظهور السلفية الإصلاحية في سورية نهاية القرن الـ 19 وبدايات القرن الـ 20. هذه التحديات كانت من قبيل الحفاظ على هوية المجتمع السوري، ونشر التعليم بين أوساط الشعب على أوسع نطاق؛ مما يلفت النظر إلى الطبيعة الإصلاحية لبداية السلفية في سورية، وكذلك الجانب الاجتماعي والسياسي فيها. ما الذي تغير حتى يؤول حال السلفية في سورية إلى ما انتهت عليه على يد الشيخ الألباني؟ هذا ما رصدته الورقة ببراعة. وتعد ورقة محمد نذير سالم مكملة لدراسة الظاهرة السلفية في سورية، حيث يتناول في بحثه تياراتها المتعددة مع التركيز على دور بعضها في أحداث الثورة السورية. تأتي ورقة سالم، مع شهادة الدكتور أحمد طعمة، لتوضح طبيعة المشهد الثوري السوري، ودور الحركات السلفية وأثرها فيه. وتنتقل بنا دراسة محمد أحمد الحميري إلى اليمن، في تتبع لتحولات السلفية المعاصرة في اليمن من خلال تجربة حزب الرشاد السلفي الذي تأسس أعقاب ثورة فبراير 2011. وتأسيس هذا الحزب كان علامة فارقة في تاريخ السلفية في اليمن؛ فالمدرسة الوادعية (نسبة إلى الشيخ مقبل الوادعي) ومن خالفها من الشباب السلفيين كانوا-على حد سواء- ذا موقف حاد من تأسيس الأحزاب والانشغال بالسياسة. أما فاروق أحمد يحيى فقد تناولت ورقته الجانب الدعائي للسلفية، من خلال دراسة الدعاية السلفية وتحدياتها الجديدة في إقليم دارفور، متخذا منهجًا وصفيًّا تحليليًّا، ومقدمًا أنموذج منشورات جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان على الفيسبوك كعينة تطبيقية للدراسة. لا يكتفي يحيى هنا بدراسة طبيعة النشاط الشبكي لجماعة دينية مثل السلفية، بل يناقش موقف السلفية في السودان من قضايا بعينها؛ كموقفها من الفنون وحقوق المرأة، على سبيل المثال. ويرمي يحيى من ذلك

إلى إيضاح مدى تفاعل الفكر السلفي مع طبيعة ثقافة مجتمع بعينه وخصوصياته. وتتبعت دراسة محمد صالح يونس ضواي نشأة الفكر السلفي في تشاد، ومن ثمّ تحولاته بعد أحداث الربيع العربي. يوضح ضواي آثار دخول السلفية على مجتمع مسلم، مثل المجتمع التشادي، ظل تديّنه لقرون، كحال أغلب المجتمعات المسلمة في الشمال والوسط الإفريقي، قائمًا على الأعمدة الثلاثة: أشعرية العقيدة، ومالكية المذهب، والتصوف. كان يمكن لضواي التوسع أكثر في ذكر خصوصيات السلفية التشادية، مع فهم تأكيده وبرهنته على ارتباط السلفيين هناك بالسلفية النجدية، ولكن تبقى الجوانب المحلية التي تميز سلفية بلد عن آخر ضرورية وملحة في مثل هذه البحوث. ومن تشاد إلى ليبيا؛ حيث يدرس سالم فرج صالح رحيل تحولات الخطاب الديني أعقاب ثورة 17 فبراير الليبية، مقدمًا لمحة تاريخية لنضال علماء ليبيا ضد الاستبداد، خاصة مقاومة نظام القذافي الشمولي. يقدم رحيل لمحة عن دور العلماء الليبيين إبان حكم القذافي، وحجم التضحيات التي قدموها، وهو يمهد لذلك لما حدث بعد ثورة فبراير من ارتباك في المشهد السلفي، وما أحدثته الجماعات السلفية من آثار على الساحة الليبية. ويقدم علي بن مبارك قراءات في التجربة السلفية التونسية بدراسة المنشود السياسي للفكر السلفي في بلد ثورات الربيع العربي (تونس)، مركزًا على الدور السلفي أعقاب الثورة بمختلف أطيافه. يقدّم بن مبارك عرضًا للتفاعل السلفي السياسي في تونس، وما تشكل بعد ثورتها من أحزاب أو حركات سلفية. وإذا كان ثمة ما يلاحظ على ورقة بن مبارك، فهو غياب الجانب التحليلي وغلبة الوصف على البحث؛ فمثلاً يمر رأي بشير بن حسن، الداعية السلفي التونسي، عن التوحيد مقابل الرأي السلفي المعروف دونما غوص وتحليل لأثر هذا الرأي في الساحة السلفية. وتحضر السلفية التونسية أيضًا في ورقة نادية الهمامي التي ناقشت التوظيف الدولي والإقليمي للتيارات السلفية الجهادية لإجهاض ثورات الربيع العربي، وذلك بدراسة الأحداث الدموية التي أعقبت ثورة الياسمين وتوظيف خصوم الإسلاميين داخل تونس وخارجها لهذه الأحداث ضد الأخيرين. أما ورقة محمد فاوبار فتناولت أبعاد التجربة السلفية وأدوار التنشئة السياسية في المغرب بعد الربيع العربي، في عرض للجوانب الاجتماعية للتنشئة السلفية، والتعريج على شخصية عبد الوهاب رفيقي ومراجعاته الفكرية الأخيرة لتجربته السلفية الجهادية. تتميّز ورقة فاوبار في مقاربتها الاجتماعية خاصة لتميز الفرد السلفي (الهيئة، الملابس، طبيعة الحلقات العلمية...الخ)، ومن هذه المقاربة ينطلق إلى

دراسة التنشئة السياسية عند السلفيين. وبدراسة السلفية الموريتانية نموذجًا؛ يدرس أحمد محمد الأمين انداري نشأة الحركات السلفية وتاريخها في الدول المغاربية، راصدًا محطاتها التاريخية ورموزها، ومواطن التواصل والقطيعة بين السلفية الموريتانية ومثيلاتها في دول المغرب العربي. ويختتم الكتاب ببحث محمد الحافظ الغابد عن السلفية الجهادية في غرب إفريقيا وتحولاتها، متناولاً أشهر هذه الحركات ورموزها وآثارها في دول الغرب الإفريقي.

إن البحوث جميعها في هذا الكتاب عرضة للموافقة والمخالفة بطبيعة الحال، وفائدة هذا النوع من الدراسات في تعدد أصواتها، ورحابة المساحة الفكرية والتطبيقية التي تناولتها هذه الأوراق. وليس للمحرّرَين من عمل سوى التأكد من اتصاف الأبحاث بالمواصفات العلمية، أما نقد هذه الأطروحة أو تلك فيقع على من يقرأ هذا الكتاب. وإذا كان لنا من ملاحظات على بعض البحوث، فيمكن إجمالها في أن قسمًا منها لم يذهب كتّابها إلى مصادر سلفية للحديث عن السلفية، بل كان الولوج إليها عادة ما يتم عبر وسيط آخر، سواء من الكتاب العرب أو الغربيين، مع أن الأدبيات السلفية متوفرة ومنشورة بشكل ربما لا يوجد عند مدرسة إسلامية أخرى اليوم. وترتب على معرفة السلفية بواسطة كتابات غيرهم أن بعض الباحثين غابت عنه تفاصيل دقيقة عن الخلافات داخل التيار السلفي، أو مارس ما يمكن تسميته "فهم الفهم"، لتترتب على ذلك أحكام بعيدة عن واقع أفكار السلفية كما هي عند أصحابها أو في ممارساتهم. كما أن غياب الجانب التحليلي وغلبة الجانب الوصفي على بعض الأبحاث ملاحظة أخرى يمكن أن نسوقها هنا. فثراء المعلومات لا يغني عن الربط والتحليل اللذين ينظمانها في سياق يزيد من ثراء هذا النوع من البحوث. وفي الأخير، تظل هذه البحوث هنا نصوصًا خرجت من أيدي أصحابها إلى القراء بمختلف أصنافهم، ونأمل أن تفتح أبوابًا للنقاش الجاد، سواء عن السلفية أو غيرها من التيارات الدينية في الوطن العربي، إشاعةً لثقافة الحوار في خطوة تفقد الاستبداد بكل صوره أرضًا يقف عليها.

المحرّران

الكلمة الافتتاحية لمؤتمر

السلفية: مستقبلها وتحولاتها

محمد حامد الأحمري

مدير منتدى العلاقات العربية والدولية

مقدمة

المصطلحات والمفاهيم التي انتشرت في مجتمعاتنا تصف مفاهيم فكرية ومظاهر حركية تستحق اهتمامنا. ونحن هنا لا نهتم كثيرًا بمسألة تفصيل الحالة السلفية في القرون القديمة، بل يهمنا الحالة الحاضرة والمستقبلية، وهذا الذي أرجو أن تتجه إليه الأبحاث والمناقشات؛ لأننا نود من أبحاثنا ونقاشاتنا الإصلاح والاهتمام بالمستقبل أكثر من المدارسة المعرفية المجردة فقط عن الماضي المنقطع عن الحاضر، أو المتصل به بخيط تاريخي سيبقى ضعيفًا مهما بالغنا في توطيده؛ لأن مجال البحث الأكاديمي المنقطع عن الحاضر مجال قد يكون مفيدًا ومهمًّا، ولكن لعله لا يؤثر في مستقبل هذه الأمة وما تعانيه في زماننا من تحولات وتشكلات عديدة تستذكر الماضي قولًا وتفارقه عملًا، ولو حاولت استعادة ذكرياته فهي بعيدة زمنًا وفكرًا وممارسة عنه، والماضي لا يعود إلا تخيلًا مبتورًا.

كان معنى السلفية في العصر الحديث -وهذا ما يهمنا الآن لأننا لا نبحث القضية كمسألة تاريخية- يعني مدرسة الإحياء الإسلامي. فنجد مثلًا أن مدرسة الإحياء الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان يطلق عليها السلفية، بمعنى التوجه الإسلامي عمومًا، بما في ذلك المدرسة الإصلاحية، أي مدرسة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وكان هذا وصف الثعالبي وتعريف شكيب أرسلان، وتصنيف معظم الذين أرّخوا لتلك المرحلة، فكانوا يسمونها مدرسة السلفية. هذا المصطلح وهذه المدرسة أصبحت في خارج دائرة السلفية في مصطلحنا المعاصر الآن، لكن كان يقصد بها حالة الإحياء الإسلامي في مواجهة المستعمرين أو في مواجهة المندمجين في الحالة الاستعمارية، فتطورت هذه التسمية من معناها التاريخي في عصر الاستعمار ومن زمانها إلى مصطلح مختلف، ولهذا فإن التسميات لها تاريخ، ولا يصح لمن يحاول فهم هذه الظواهر أن يكتفي بالمصطلحات، يكررها ويتوقع أن معناها هو المعنى نفسه، ويبقى يدور مع معنى ثابت عبر التاريخ.

كانت السلفية تعني مواجهة المستعمرين ومن ناصرهم، من المؤسسات والقيادات والحركات والأفكار التي كانت مندمجة في مناصرة الاستعمار وتأييده. وكانت تعني مواجهة الأفكار الاستعمارية وليس فقط الاستعمار بحد ذاته، وكانت تعني مواجهة الإلحاد والملحدين "الدهرية والدهريين" في ذلك الوقت، ثم صعد من بعدها المد القومي فأصبح التوجه الإسلامي مواجهًا للمد القومي، ثم جاء اليسار وزاد تخصيص المصطلح الإسلامي بالمدارس التي واجهت المد اليساري.

وكانت السلفية، أو الإصلاحية، آنذاك لا تبتعد عن الحركة الوهابية، بل تعدّها سلفًا لها. ولما تراجعت المدرسة الإصلاحية لغلبة تيارات القوميين واليساريين في الخمسينيات وما تلاها، والتي طاردت الإسلام والإسلاميين من أرضهم وأمتهم بكل ما استطاعت، خاصة في الشام والعراق ومصر، استعادت الوهابية فيما بعد الخمسينيات والستينيات قوتها وصوتها الذي كان ضعيفًا داخل حركة الإحياء الإسلامي العام، فأصبحت تعني السلفية، ثم أصبح التجمع حول هذا المصطلح أكثر من التعريفات الأخرى.

استعادت السلفية، خاصة الوهابية، دورها لأسباب؛ منها أنها كانت سلاحًا لحكومات غنية هددها الخصوم من حكومات وأفكار بأنواعها، فجندتها ضد اليسار من شيوعيين وقوميين وبعثيين خاصة. وبسبب رسوخ الإسلام في البيئة العربية، وفي الجزيرة العربية خصوصًا، لم تتعرض لهجوم يساري ولا قومي كاسح، ولا رسخت فيها ثقافة المستعمرين، فكان التسلف سهلًا قريبًا. ثم وفقت السلفية المعاصرة بشقيها الإحيائي والوهابي بقادة فكر وعلماء مؤثرين وخطباء وكتاب من كل مكان. ولأنه برز في السلفية علماء وإحيائيون أقوياء علميًّا وناشطون عمليًّا، من أمثال محمد بن إبراهيم، وابن باز، والقرضاوي، وساعدت كتب ميسرة معاصرة في التأثير، مثل كتب سيد سابق وسيد قطب والألباني والغزالي وسعيد حوى ومؤثرون كثر غيرهم في الإحياء العام بجانبيه، وكذلك وسائل الإعلام من الإذاعة والتلفاز والتسجيلات والمجلات والكتيبات في صناعة مناخ إسلامي عام. ولما انكسر اليساريون والقوميون عادت لحظة إسلامية شاملة للساحات العامة والأفكار واللغة والمصطلحات واللباس، وعودة هوية إسلامية صارخة في كل مجالات المجتمع.

ثم انقسمت السلفية إلى مدارس مختلفة، وأصبح الشعار الإسلامي العام ينصرف إلى حركات متعددة، فلم يعد هناك مهرب من التسمية والتقسيم، وذهب اسم المدرسة السلفية إلى جماعة واسعة من أهل الحديث والمهتمين بعقيدة أهل الحديث، وما كان يعني السنة والجماعة أصبح يطلق على مدرسة ابن تيمية وابن عبد الوهاب. غير أن هذه السلفية المعروفة بتمسكها بالخطاب والمشكلات القديمة وبالموضوعات التي كانت تطرق قديمًا أصبحت مدارس متناحرة، والسبب الأول في تمزق السلفية هي القضايا السياسية، فقد كان يجمعها من قبل رغم تنافرها جمع السياسة لها لتكون من جندها ضد الخصوم، فلما ضعف أو سقط الخصوم وتخلت حكومات عن حاجاتها لجمع السلفيين تمزقوا وظهرت خلافاتهم الفكرية الكامنة الحقيقية والشخصية.

أصبح تعريف السلفية في حاضرنا بمعنى "العودة إلى الماضي: مدارس وأفكار وسلوك"، و"العودة إلى التوحيد"، و"التميز عن الآخرين"، و"العودة إلى الكتاب والسنة"، و"الاحتجاج على الحاضر بالماضي"، و"العودة إلى زمن العزة بدلًا من زمن الذلة المعاصرة"،

و"الاستقلال باللغة والشكل والهدف"، و"إعادة الدولة الإسلامية" والعبودية لنظام الحكم القائم، أي حكم، وإعطاء مشروعية له، إما لأنه إسلامي مكتمل الأركان، أو غير إسلامي فيمكن تحته استعادة أوصاف من الماضي مثل" شرع من قبلنا"، وقبول يوسف النبي العمل في دولة كافرة، أو كفر دون كفر، أو أمة دعوة لا دار حرب ولا دار إسلام، وأصبحت كل المصطلحات القديمة تخدم تفسيرًا غاليًا في فهمه متطرفًا في نهجه من يمين أو شمال من جبرية أو خارجية، وقد عاشت السلفية دائمًا عبر تاريخها بين هذين الجناحين.

السلفية الأخرى

هناك سلفية أخرى أكثر حضورًا وتأثيرًا وتسليحًا وإدارة ومهارة وهي السلفية الغربية، باختلاف مسمياتها: مسيحية أو علمانية أو حداثة. وهي من حيث البعد التاريخي والثقافي سلفية أبعد مكانًا وأكثر اختلافًا، غير أن بعض التعامل مع هذه السلفية في عالمنا شبيه بالتعامل مع ثقافة وأفكار وسلوك سلفنا، فهي تستدعى من بعيد مكانًا، وبعيدة زمنًا في كثير من الأحيان. وتعالج السلفية الغربية بنفس طرائق التعامل مع سلف الإسلام والمسلمين، فهناك اندماج وإعجاب وقسر لحاضر بلادنا أن تسلك في حاضرها نفس السلوك والقسر والولاء والبراء والوفاء، حتى بالأشكال ومختلف الأحوال وربما الألفاظ، والتشبه ومحاولة الانحلال داخلها بكل وجه ممكن.

نحن إذن أمام حركتين سلفيتين، فأحيانًا نجد هذا التسلف متعصبًا إما لسلف الغرب أو لسلف المسلمين. ولهذا قد نجد أن هاتين السلفيتين لا تنقذان مستقبلنا ولا ترسمان طريقًا للخلاص مما نعانيه. فهما لا تخضعان أفكارهما لعقل ولا لوعي بل لصور قادمة من الماضي البعيد فقط. هاتان السلفيتان تميزتا بأنهما تستخدمان التسلف أحيانًا للتزلف، إما التزلف لسلطات الغرب أو التزلف لسلطات محلية تزعم أو تدعي وفاء لسلفية محلية قديمة أو سلف غربي بعيد. فإذا جادلك سلفي (متزلف أو متسلف للغرب) فهو يناقشك ويتحدث معك ويفكر من خلال سلفيته الغربية، فأصبحنا في تصادم ما بين السلفيتين. هاتان السلفيتان غريبتان على الواقع، تريدان الاعتزاز بماضٍ معين، سواء كان ماضينا أو كان ماضيًا عند

غيرنا. تميزت هاتان السلفيتان باغتراب عن الواقع والحياة اليومية والحاجة إلى فكر يعالج مشكلاتنا ويبني مستقبلنا، فهي غياب عن الحاضر في ماض لغيرنا. كما إنها تعتز بقوى في الماضي وتنتهك حياتنا ومستقبلنا، فهي مندمجة في تاريخ زماني مختلف، ومندمجة في حالة فكرية مختلفة عن حالة الحاضر والمستقبل.

نعم، قد لا يحب المتسلف (المتزلف لماضي الغرب) أن يسمي نفسه سلفيًّا. ولكن الحقيقة أنها عقلية سلفية، فهو عندما يناقشك في أمر أو يعالج فكرة فإنك ستجد سلفه صارخًا به وله في كل كلمة وفكرة وتجربة، وسيعرض جذور سلفه العلمانية أو الليبرالية أو اليونانية، أو في عصر الثورة الفرنسية أو البلشفية، فهو في الحقيقة يعيش حالة سلفية مغتربة أيضًا، كما أن السلفي المندمج في الماضي البعيد هو مغترب عن زماننا وحالته الفكرية تعيش وتفكر من خلال عصور أخرى.

لا يعني هذا الأمر أن السلفيتين مساوئ وأخطاء، فلها محاسن أيضًا، وهذا الجانب الحسن في السلفيتين يجب أن نراعيه للانتقال منه إلى ما يهمنا في زماننا. فهناك أولًا مسألة العدل مع السلفيتين، وهي ضرورية جدًّا لنبين إيجابيات وسلبيات هذه الأفكار وهذه المواقف؛ لأن الانحياز المضاد هو ظلم للناس وظلم للعقل وللواقع، فالبحث في محاسن هاتين الحركتين ينقلنا بعد ذلك إلى إصلاح حالنا. أما إذا وقفنا عند التجريم والقمع والإساءة إلى الماضي، أيًّا كان الماضي، فإنه قد لا ينفعنا في الذهاب إلى المرحلة المستقبلية.

من محاسن التسلف الثقة بمرحلة معينة، سواء كانت هذه الثقة بالحالة الإسلامية القديمة أو الثقة بمرحلة الحداثة الغربية، وهذه الحالة تعطي نوعًا من الثقة للمتحاورين وللمفكرين وللمشاركين في وعي هذه المرحلة، ومع ذلك فهي كما أنها تثق بالماضي (الغربي أو الإسلامي) فهي في المقابل تعيب وتغيب العالم والنفس عن الحاضر، فهي نوع من الهروب إلى منطقة آمنة موثوقة محبوبة، وهي لا تحرص أو تحاول أن تحل المشكلة التي تعانيها في لحظتها. التسلف بمعنى التغرب هو غياب عن قضايانا تمامًا وعن حاضرنا، وإغراق في ماضي غيرنا.

المتسلف المسلم تغيب عنه كثير من مقاصد الشريعة، فيتحدث عن إعزاز صورة سابقة معينة في ذهنه، وينسى طرقه المعاصرة. مثلًا، أبرز ما ظهر في قضية داعش أو بعض الحركات الجهادية أنها تعامل الحاضر وكأنها تستعيد صورة في الماضي، تستعيده في اللباس والكلام والشعارات والمقاطعة، وتستعيده وكأن الأمير في زاوية من قرى الشام أو العراق وكأنه هارون الرشيد، وكأن الآخرين "كلب الروم". فهي تتحدث عن مرحلة خيالية بعيدة عن الحالة التي تعيشها مرحلة الاستضعاف لأنها تفكر من خلال صورة تاريخية كبيرة.

أيضًا المستقوي في عالمنا بالغرب يتحدث عن مصطلحات غير موجودة في مجتمعه، يتكلم عن مجتمع مسحوق، عن بورجوازية قد لا تكون موجودة، يتكلم عن بنى رأسمالية غير موجودة في مجتمعه. فهو يستقدم صورة خيالية من الغرب أو من التاريخ الإسلامي بعيدة جدًّا. المؤسسات عنده تصورٌ وخيال، لكنه لا يعيش في المجتمع بحكم عدم وجود هذه المؤسسات. الديمقراطية عند المتسلفين المتغربين أصبحت ديمقراطية بيروقراطية وهيمنة مؤسسات تعني الشخص ولا تعني حالة اجتماعية.

من مضار هذا التسلف عدم الثقة بحاضر الشخص وأمته وإمكانياتها الشخصية، ولا بعلمائه. لا يثق بإمكانية إبداع الحلول، ولذلك دائمًا يستند إلى حالة غير موجودة، يستدعي قوتها وتأثيرها لكنه غائب إلى حد كبير.

مرة كنت في نقاش مع عالم متسلف، فقلت كلامًا لم أسنده إلى أحد من سلفنا، فقال: ومن سبقك بقول هذا؟ قلت: لا أدري، لكن هذه قناعتي. قد تكون مكرورة وقد تكون على ثقافتنا جديدة. ثم بحثت الأمر معه وتبين أنه ملتزم بألا يعتبر أي قول لا سلف لك فيه، بحسب عبارة أحد السلف[1].

---

1 انظر، على سبيل المثال، القول المنسوب إلى الإمام أحمد بن حنبل: "إياك أن تتكلم بكلمة واحدة ليس لك فيها إمام". في كتاب **المسودة في أصول الفقه** لآل تيمية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، د. ت.)، ص450.

وبهذا تعرف مدى هيمنة السلف على المعاصرين، وكأنّ الماضي وثقافته قفل مقدس لا يجوز العيش إلا فيه وفي أقوال أهل الأزمنة الأولى، فلا يجوز قول فكرة ولا موقف ولا رأي لا سابق لك فيه. وهذا يذكرني بمقولة لأحد نقاد التفكير الشيوعي المتأخر، إذ قال أحدهم: قل ما شئت ولكن المهم أن تذكر مبررًا لمقولتك من كلام ماركس أو لينين، فأنت تكتب رأيك ثم تلصقه بأحد سلفهم ليكون مقبولاً ولا تكون خارجًا على السلفية العلمية، آسف "الشيوعية العلمية" أو الماركسية العلمية.

كل هذه أباطيل التمذهب الواقي من المعرفة ومن الممارسة النافعة للنقاش العلمي والمعرفي المنقذ. وكما أنهت السلفية الماركسية تجربتها في الوقوع في سلفية الغرب الرأسمالي، فإن هذه السلفيات الأخرى تكرر المصير نفسه لتقارب العقل المتسلف في العالم، وتحريمه للتفكير من داخله فيكسر من خارجه إما بسلفية أخرى أو بتجديد كبير للحياة، وهذا نادر وصعب ويحتاج تجديدًا عظيمًا واسعًا في المفاهيم والتجارب، وشجاعة في العقول لتقتحم أسوار السلفيات التي طالما أحبها الإنسان في غالب تاريخه.

ثم إنها أيضًا نوع من الاغتراب المعرفي، تجد أحدنا يعيش في الحاضر وهو يدرك كثيرًا من تفصيلات الماضي، سواء كان زمن الإمام أحمد أو أي زمن سابق، لكنه يغيب عن إشكالات عصره، حتى لغة الحديث والنقاش والجدل غائبة عنه لأنه لا يعاصر هذه الحالة. كذلك أيضًا حال المتسلف الغربي، يستحضر كثيرًا من الحوادث والشخصيات والأفكار ويعيشها مغتربًا عن مجتمعه، لا يعرف الكتاب ولا المؤلفين ولا الحركات السياسية التي تعيش في مجتمعه، لكنه موسوعي في سلفيته. وهذا أيضًا دليل غيابه عن حاضره. وهذا الاغتراب المعرفي يصبح أحيانًا سببًا للقطيعة أو العزلة عن المشاركة؛ لأن معلومات المتسلف تنتمي إلى مجتمع آخر أو حالة تاريخية فيصعب عليه معاصرة الحاضر ومعايشته.

كذلك تحضر حالة الانتخاب والاختيار بين القرون، فالسلفي عنده حالة أو حادثة أو مشهد أو قصة معينة، ينتقيها عبر قرون طويلة، ويسقط 400 أو 500 أو 800 سنة، يسقط كل هذا العمل ويحتج بحالة منفردة. هو كذلك في الحالة الغربية عندما يتعامل مع العلماني الغربي، يختار النموذج الفرنسي المتطرف في موقفه من الدين مثلًا، أو يختار فولتير كشخصية

ساخرة من الدين، لكنه لا ينظر إلى هذا المجتمع بسلفية يمكن أن يتسع في التعامل معها، فتسلفه جزئي في الغالب، كما هو تسلف الآخر في نظرته إلى تاريخه. ففوات الحاضر على المتسلفين جميعًا ظاهرة قوية للأسف، لا تجد المتسلف يستطيع أن يكون مرنا في التعامل مع المجتمع، الأحزاب، الحركات، الدول، لأنه لم يعش هذا العالم ويصعب عليه اقتحامه وثقافته لا تساعده في هذا.

المتسلف يعيب على المتمذهبين تمذهبهم، ولكنه يقدس تمذهبه الشخصي، فهو يعيب هذا بأنه مذهب أو هذا حزب، أو هذا توجه منغلق، لكنه ينسى في الوقت نفسه حالته التي يعيشها هو، فهو لا يرى نفسه في هذا السياق، فهو يجمع كل شيء حوله بحيث يغلق على نفسه السياق المعرفي العملي.

السلفية تستقوي بالماضي، وسواء كان ماضي الاستعمار الغربي أو كان ماضينا الإسلامي، فإنها لا تحاول أن تحل مشكلات الحالة المعاصرة بأدوات معاصرة، أو لا تستطيع صنعة فكرتها في التعامل مع السلفَين، فهي تعاني غربة وفرارًا من الحياة لصالح سلفين ومجتمعين غريبين وتجربتين بعيدتين.

كتبت ذات مرة عن فتوح المسلمين في الماضي، فرد عليّ بعضهم قائلًا: هذا زمان بعيد. وأنكر عليّ سلفيونا المستغربون محتقرين للتاريخ، ولكني لو كتبت لهم عن فتوح نابليون لفرحوا بتكرار هذه البطولات على الأسماع. وكتبت مرة عن تاريخ هوليوود وإنشاء اليهود لها، فرد علي متسلف مستغرب أيضًا بقوله إن له سنوات هناك ولم يسمع هذا الخبر، وكأن الأمريكان سيصطفون له ويشرحون هذا التاريخ، ورددت عليه بأني أنقل عن كاتب أمريكي يؤرخ لهوليوود. أما المتسلف لسلفنا فيغضب من سلفية المستغربين. مرّة ساعدت في نشر مذكرات قائد أمريكي، وفيه شرح طويل لطرق التعليم والتجنيد في أمريكا[1]، فكتب متسلف يقول لي: لا يجوز نشر تعليم ولا بطولات ولا تاريخ هؤلاء، فهو يمجدهم ضد أمتنا وبلادنا.

---

1 كتاب **جندي أمريكي** لتومي فرانكس.

ولهذا فكلا السلفيين موتور من سلف الآخر، وأنتج هذا تمزيقًا للتسلف بين جهتين، وغربة كبيرة عن القدرة على النظر بواقعية تجاه ثقافتنا وثقافة الآخرين، والأولى ليس أن نتسلف لأي سلف، بل ننظر إلى ما يجب أن يكون عليه العقل النابه المتطلع المتجدد، الذي يواجه بنفسه تحدياته، ولا يضع أمام عينيه منظار السلف الغربي ولا الشرقي، نحن بحاجة إلى جيل وفكر يخترق الحواجز السلفية ليصنع حياته بعيدًا عن الرؤيتين.

لا أبرئ نفسي من عقدة السلفيتين ولا من آثارهما، ولا من صعوبة إيجاد المخرج بين السلفيتين إلى المستقبل، وإنما هي محاولة للخروج من هذه السلفيات نحو بناء فكر وحال وواقع مناسب لنا، وليس بالضرورة ناشدًا للمشابهة ولا للمخالفة لأنهما من أسلحة هذه السلفيات الصارمة المسلولة على الرقاب.

تتحول مع الزمن هذه السياقات المتسلفة المنغلقة إلى مذاهب وأديان تبدأ صغيرة ثم تنتشر بعد ذلك كأقسام في التسلف الغربي، بعثية أو قومية أو اشتراكية أو شيوعية، ثم تنقسم إلى أديان حادة متقاتلة فيما بينها. وقد حدث هذا أيضًا في التسلف الإسلامي، الذي يلح على تفريق الأمة قدر المستطاع من خلال ما يرى أنه تميز معرفي. فهو ينغلق على مدرسة سلفية أو صوفية أو أشعرية أو اعتزالية، ويرى تسلفه وهجرته إلى الماضي انتصارًا على التسلف المضاد لسلفية الغرب بأقسامها أو سلفيات المسلمين بأقسامها، وكلا التسلفين غربة وضعف وتخلٍّ عن بناء فكرة للحاضر تصنع رؤية للماضي بأنواعه.

ولكأني أطالب هنا بموقف يشبه موقف الأديان في نشأتها من أفكار قومها، ومن موقف المشركين وأتباع الديانات في مواجهة الإسلام بـ"إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ". نعم، للمطالبة بالتجديد نحن نطلب سنة الأنبياء في التعامل مع السلفيات وبدرجات مختلفة من الأخذ والعطاء، ولكنّ البعد بوعي مفيد جدًّا، كما أن الاقتداء الناقد انتقال مهم ومفيد أيضًا. ولا يمكن ذلك إلا بإجراء شجاع في التعامل مع المعلومات ومع الأفكار السالفة قبلنا أيًّا كانت. ويقتضي أمر التجديد والانتقال إلى فصل واضح ما بين الدين، أي النص المنزل، وما بين التدين، أي الممارسة أو التجربة التاريخية القديمة والمتأخرة.

كما أن العقل السلفي هو عقل جدلي غالبًا، يحاول أن يستقوي بالمذهبيات القديمة على المذهبيات المعاصرة فيغيب عن الواقع. كانت هناك أبحاث نشرت أخيرًا تقول إن الإنسان في الغالب لا ينساق إلى المعلومات ولا يأخذ بها، فهو يحب أن يأخذ من المعلومات المعاصرة له ما يؤيد أفكاره، ومن الماضي ما يؤيد أفكاره، حتى وإن واجهته حقيقة علمية صريحة، فهو يحاول أن يتخلص منها، فتراه دائمًا يحاول أن يجادل ما لم يعهد أكثر من أن يستجيب لما يشاهد من حقيقة.

مرجعية هذا التسلف تجعل صاحبها غير مطمئن للتعامل مع الآخرين؛ فيضطر إلى تجريم الجميع لأنه لا يعي الحاضر. ومن هذا نصل إلى أهمية التسامح، سواء كان بين المدارس الإسلامية أو في نظرتنا إلى العالم، إذ ننظر إلى هذه الإيجابيات ومكاسب الإنسان عبر العصور كمكسب لنا وليس كانتصار لقضية تراثية في الماضي، بل كحالة تجعل جميع السلفيات، سواء كانت إسلامية أو غربية، نوعًا من الرصيد للمشاركة في المستقبل الذي نفكر في وعيه وصنعه، وليس لنصرة حركة في الماضي، أو لنصر فرقة في الحاضر على الماضي.

هناك فرق بين أن تكون مهتمًّا بالسلفية من داخلها أو من خارجها. إن كنت متسلفًا غربيًّا من داخل مدرسة معينة فإنك لا تستطيع أن ترى المدارس الأخرى، وإن كنت متسلفًا في الحالة الإسلامية من خلال مدرسة فإنك في الغالب لن ترى المدارس الأخرى، ولهذا يكون سياقك الثقافي مغلقًا، كما في نظرة توماس كون للثورات العلمية وانغلاقها على أهلها، إذ تعوّد الإنسان-عالمًا أو غيره- أن يعيش في داخل سياق معرفي مغلق، هذا السياق لا يسمح له بالرؤية إلا متى عرف وشاهد كثرة الخروج والكسور في مدرسته، ونشأة بناء آخر، وهناك سيحاول أن ينظر إلى المدارس الأخرى من خارجها حتى يجد نفسه فيها.

رسالة الإسلام في الأساس هي التخلي عن الآصار والأغلال ووضعها عن الأكتاف المرهقة بها، لكن السلفيات تستدعي الآصار والأغلال قدر المستطاع؛ لأنها ترى فيها رصيدًا تاريخيًّا يجب أن نلتزم به وأن نحبه ونحترمه.

قيمة المثقف المسلم المعاصر وأثره في الاستفادة من تراثه بروح منفتحة، والبحث عن الحق في كل المدارس، الحق الذي ينقذ الحاضر، دون الترويج للماضي أو المدارس أو الأشخاص.

ومن آثار العقلية السلفية إلغاء المعاصرين سواء كانوا علماء أو حركات لمصلحة الماضين، ويقابل ذلك تقديس الماضي، سواء كان غربيًّا أو إسلاميًّا. لو عاش في زمن أقدر العلماء وأكثرهم نفوذًا وتأثيرًا فلن يعدّه شيئًا لأنه ليس سلفيًّا، لم يعش في الماضي، لكن لو كان عاش في الماضي لكان لهذا الموقف تلك الأهمية.

ومن هنا فإن السلفيتين لا تنقذان من هذه الحالة ولا تستطيعان تطوير المستقبل بحكم اندماجها في الماضي أو احتجاجها ولجوئها إليه، وتجريم المستقبل لو خالف الماضي وتصوراته ومذاهبه وقضاياه. ومباشرة نقد هذه الحركات بوضوح بأنها ماضوية إلى حد كبير يجعلنا نستطيع أن نصل إلى حالتنا التي نحتاج إليها في عصرنا.

فقد تجد المتسلف الغربي لا يشعر بالتطورات التي حصلت في الغرب نفسه. يعني مثلًا الآن يرى أنها حضارة علمانية غربية بينما هم يقولون نحن حضارة مسيحية يهودية، هذه الشعارات الأخيرة والحكام الأخيرون مضادون للهجرة والثقافات والأديان الأخرى، يرون خطر العالم الإسلامي عليهم، هو ما زال يعيش مرحلة ما قبل 200 أو 300 سنة. رئيس هذا الكيان العلماني الأمريكي[1] يقول إنه لن يسمح بدخول المسلمين إلى بلاده، فأين العلمانية؟ ونحن نرى المتسلف الغربي عندنا لا يرى هذه الحالة التي تغير فيها الآخرون، وكتاباتها عن إعجاب بسلفهم، كما أن المتسلف الإسلامي لا يرى الحالة التي وصل إليها المجتمع الذي يعيش فيه من أي عيوب كانت.

مثلًا هناك دولة يهودية عنصرية، فهو يقف على أنها دولة علمانية أو أنها غازية أو أنها استعمارية، بينما حقيقة حالها أنها تؤمن بسياق ديني حديث جدًّا، وتغير ويتغير باستمرار؛ لأنه هو لم يتغير فلا يظن أن العالم الآخر يتغير.

---

1 إشارة إلى قرارات ترامب ضد سكان سبع دول إسلامية.

منذ سنوات ليست بعيدة قدمت محاضرة في مجلس الدكتور راشد المبارك في الرياض، وفي نهايتها تقدم إلي أحد الحضور، وهو من المتسلفين الآخرين، فذكر لي أن روسيا في أيام الدولة الشيوعية قدمت للإنسان خدمات عظيمة ونشرت العدل والمساواة بين السكان، وجاء معه بأوراق وصور من إنجازات أيام ستالين وعرضها علي، هذا لأنه غائب في سلفيته في بلد وفي حالة معينة عن الحاضر، ونسي أن الشيوعية سقطت من عام ٨٩، لكن يحتج في هذه المحاضرة منذ فترة قريبة بحالة السلفية التي يعيشها، كما أننا دائمًا نحتج ونجادل بماضٍ سلفي أكثر مما نحتج بالحالة التي نحتاج أن نتجه إليها.

حالة العقل السلفي هي حالة واحدة ومنظور واحد، سواء كان في ارتكازه في الحالة الغربية أو حالة قديمة. هو في الغالب غير متسلح بقوى وثقافة ومعاصرة زمنه، هو مهاجر إلى زمن الآخرين.

طرأ أيضًا -وهو أسوأ ما في السلفيتين- استخدام التسلف تزلفًا. بمعنى التزلف بالتسلف للسلطة بتسخير الدين لعبادة الأصنام الموجودين والحديث عن أن الأصنام هلكت أو أنها عاشت في الماضي، وهو لا يرى الأصنام التي يخدمها في زمنه المعاصر. كانت تتداول نكتة في سوريا: "خالد بكداش لو هطل المطر في موسكو فسيأخذ المظلة في دمشق".

فهذه الظاهرة متكررة، يحاول أن يرى أو يعيد الإمام أحمد بن حنبل ليواجه به عقلانيًّا معاصرًا أو مدعيًا للتعقل، فيجعل نفسه معيدًا لدور الإمام أحمد في مواجهة خصمه الذي يلبسه شعار المعتزلة -خصوم أحمد- مثلًا، ويختزل المكان والزمان والأفكار والأشخاص ليصنع تسلفه المريح من عملية التفكير في الحالة التي يواجهها.

فهو حتى إذا واجه بعض من يسمون أنفسهم عقلانيين بينما هم ملحدون، فسيقول هم معتزلة عصرنا، كما أنه أحمد عصرنا منتفشًا بالتاريخ والدور. ولا يرى الفارق الأكبر من أن يختزل، لكنه لا يعرف بسلاحه الثقافي إلا قضية الاعتزال، فيقيس الملحد الذي سمى نفسه "عقلانيًّا" بذلك المعتزلي القديم الذي قد يكون تقيًّا صالحًا نظيفًا كعمرو بن عبيد. وهكذا في التعامل مع قضية التصوف، لا يرى الصوفية المنحرفة المعاصرة التي أنتجت كحركة عمالة

مستقلة عن الصوفية القديمة وبعض الصوفيات المعاصرة، فلا يفهم قضية التصوف إلا في سياق الجنيد، أو في سياق قديم ومختلف جدًّا.

فهذا السلاح الثقافي بحكم غربته لا يستطيع أن يساعد، وهذه التحولات الكبيرة في مسألة السلفية أصبحت مضرة ومعادية للأمة عندما تسخر الدين والدنيا لخدمة الطغاة عبر العصور.

وهنا نسأل: متى يمكن للتسلف أن ينفع ويساعد في الإنقاذ؟

أولًا: لا يوجد حيوان بلا ذاكرة، فكيف بالإنسان؟ الذاكرة لديه دورها عظيم في حياته، وبدونها يسقط إلى حالة الحيوان، وينتهي بنفسه ويضيق به غيره، كما هي أسوأ درجات مرض الزهايمر. والإنسان المخلص يقوم بإدارة ذكية ونافعة وعملية لذاكرته، فلا يقف عند نهاية المنتجات تاريخيًّا، بل يستفيد من لحظة الانقداح الحضاري لأي أمة، وهذه اللحظة هي الأخطر دائمًا في تاريخ المجتمعات. ولأنها لحظات فكرية وروحية فإنه يصعب على المقلد ملاحظتها أو حبس اللحظة للتفكير فيها، فدماغه المعتمد على الذاكرة التصورية للمنجزات يذهب لآثار الوعي بآثار شعلة الحضارة؛ لأن ذلك أسهل في المراقبة، أو يذهب لما سبقها. ولهذا فإن الجهد الفكري المطلوب هو خارج الذكريات المادية وخارج الجدليات المتصادمة للسلفيات، ويُكمن لحظة اشتعال روحاني وقيمي أخلاقي قد يشعر بوقده أفراد، ولكن ميلاده المؤثر نتاج حالة جماعية متوافقة يتعالى فيها الفرد على ضعفه وليس على مجتمعه، بل يرحم ويعطف ويوقد ولا يغرق في ذكريات وتصورات ماضية، بل يسير إلى مصائر مستقبلية مثابة حصادها فوق تصور من يعمل لها، ولا يسفسف في تراب ماضي أي قوم، بل في مستقبله ومستقبل أمته.



في الفكر السلفي



الأيديولوجية السلفية المعاصرة

وأثرها في تشكيل القراءة اللغوية الحرفية للنصوص الدينية

محمد ذنون يونس[1]

مهاد: السلفية قديمًا وحديثًا، والقراءة وأنواعها

إن (السلفية) مصدر صناعي نسبةً إلى السلف، والأصل اللغوي لمادة (سلف) يدلّ على تقدم وسبق ذكر، والسلفُ: مَن تقدَّمك من آبائك وذوي قرابتك، الذين هم فوقك في السنِّ والفضل. وذكر ابن الأثير أنه لهذا سُمِّي الصدر الأول من التابعين (السلف الصالح)، ويطلقُ عرفًا مرادًا به: الصحابة والتابعون ومَن سار على نهجهم في القرون الثلاثة الأولى. أما مصطلح (السلفية) عمومًا فهو يشير إلى منهج فكري يقوم على قاعدتين:

- طريقة في التفكير.
- التزام في السلوك[2].

---

1 أكاديمي، أستاذ بكلية التربية للبنات/ قسم اللغة العربية، جامعة الموصل–العراق.

2 عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي، "المدارس السلفية المعاصرة؛ قراءة في التنوّع والعلاقة بالآخر"، موقع الألوكة، على الرابط: https://bit.ly/2m2En6Q ، ومصطفى حلمي، **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، ص176.

وتحكم السلفية مرجعيتان: **مرجعية النص** (الكتاب والسنة)، والنص الشارح المجمع عليه الذي ظهر في القرون الثلاثة الأولى، ولا تعترف السلفية بغير الكتاب والسنة بفهم إجماع الصحابة سلف الأمة مرجعيةً لها، **ومرجعية الفرد**[1].

إنَّ مراد السلفيين بالسلف هو إجماعهم لا آحاد أقوالهم، وهذا التحديد الذي يحصر فهم الإسلام ونصوصه وضوابطه بفهم الصحابة يحتاج أيضًا إلى إثبات أن الصحابة كانوا مجمعين على اتجاه معين في مسائل العقيدة والفقه والتفسير، ووقوع الإجماع في تلك المسائل الكثيرة ممّا يصعب إثباته، ومن ثم تكون هناك سعة في تحديد السلفيين، فقد يأخذ العلماء من بعض فقهاء الصحابة دون بعض، وذلك لا يلغي أنهم سلفيون ويقدمون فهم الصحابة على فهمهم، ولو كان الإجماع كثيرًا لما حدثت كلّ هذه الاختلافات بين علماء الأمة في فروعيات العقيدة ومباحث الفقه والتفسير والتأصيل.

وهذه المرجعية تحتاج إلى معرفة دقيقة بـ(طريقة السلف)، وكيف تلقوا الإسلام وفهموه وقاموا بتطبيقه عمليًّا؛ لأن غير السلفيين من أتباع المذاهب الإسلامية الأصولية والفقهية ينسبون أنفسهم إلى السلف أيضًا، ويرون في اتجاههم وطريقة فهمهم أنها تمثل منهج السلف في التعامل مع النصوص الدينية.

هنا يطرح سؤال نفسه: هل السلفية منهج فكري يقوم على فهم الإسلام بفهم الصحابة في المنهج أو في الأقوال ذاتها؟ يكمن الخطر هنا بين القراءة العلمية لفهم الصحابة للنصوص الدينية وآليات الاستنباط القائمة في أذهانهم من لغةٍ وقواعد تعارضٍ وترجيح ونظرة مقاصدية لمغزى النصوص، والقراءة الحرفية للأقوال ومحاولة استنساخ الأحكام لتنزيلها على الواقع المتغير من دون فهم عميق لمغزى النص وموقف الصحابة منه ومنهجهم في

1 محمد جلال القصاص، "المرجعيات لدى التيارات السلفية"، موقع الإسلاميون: https://goo.gl/25uFvY.

التعامل معه، ومع ذلك فهناك: "مشتركات للتيار السلفي مع الرأي العام المسلم ومع الفكرة الإسلامية الأصيلة، وقواعد التشريع الرئيسة ومع منظومة التفكير الإسلامي المعاصر"[1].

إنّ القراءة الحرفية لفهم الصحابة والتابعين للنصوص الدينية، وكذا القراءة الحرفية للنص الديني نفسه، ولّدت اعتقادًا لدى بعض السلفيين أن بقية أهل السنة أخطأوا وحادوا كثيرًا عما كان عليه السلف من الاعتقادات والأعمال، وأنهم وحدهم مَن حققوا النسبة للسلف على مستوى الشعار والتطبيق، وغاب عن أذهانهم أنَّ وحدة الأمة لا تنفي التعددية في إطار الوحدة، فوحدة العقيدة لا تنفي وجود فرق عديدة في مسائل العقيدة، ووحدة الشريعة لا تنفي وجود مذاهب فقهية متعددة، كما لا تنفي وجود أحزاب سياسية متعددة، ذات برامج مختلفة في إطار الأصول الإسلامية العامة، ووحدة اللغة لا تنفي تعدد اللهجات، كما لا تنفي استعمال لغات قومية ومحلية إلى جانب لغة القرآن الكريم[2].

لكننا نجد أن السلفيين على مدى العصور تفرقوا أيضًا إلى تيارات وجماعات، كل واحدة منها تدعي أنها تمثل الفهم الصحيح للنصوص الدينية، وأنها تقتدي بسلف الأمة في تلقيها وفهمها لنصوص الوحي، وهذه النظرة المستحكمة أفرزت خصيصة سلفية ظاهرة للعيان، تتمثل في الشدة على المخالفين لهم، فلا يقبلون بأي مخالفة ولو جزئيةً في المسائل التي يقررون أنها السنة، مهما عظم قدر ذلك المخالف وما يستدل به من أدلة، ومهما كان موافقًا لأهل الحديث في مشربهم العام في العقيدة والفقه، ويذكرنا هذا بمحنة الطبري مع الحنابلة، والفتنة بين أصحاب المروزي الحنبلي وغيرهم في تفسير قوله تعالى: (عسى أن يبعثك ربك مقامًا محمودًا)، أهو القعود الحقيقي أم الشفاعة؟[3].

---

1 مهنا الحبيل، "إعادة فهم الفكر السلفي"، **الجزيرة نت:**
https://bit.ly/2k7gcnc

2 جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (دمشق: دار الفكر المعاصر، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011م)، ص155-156.

3 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015م)، ص105-107.

ونجم عن ذلك الشعور بالأحقية خاصيتان بارزتان في الفكر والتطبيق السلفي للدين، هما:

تطبيقات عملية حادة تجاه من يتصورونهم الخصوم؛ كالتضييق على علماء المذاهب الأربعة في التدريس، وإغلاق مدارس العلم التي لا تعتنق المذهب الوهابي، وتكفير بعض الصوفية والأشاعرة، واستنكار تقليد الأئمة الأربعة وأتباعهم هم السواد الأعظم من المسلمين، ومحاكمة من يخالفهم على غرار محاكم التفتيش، وإحراق الكتب المخالفة لمنهجهم[1].

وجود توجهات واسعة ومتعددة في المواقف والرؤى داخل المنظومة السلفية، مما جعلَ أحدهم يشعر بذلك التعدد فيقول: "من تسمَّوا بالسلفية إن نفوا ذلك الاسم عن غيرهم ممَّن يستحق اسم السلفي، وحصروا الحقّ فيهم وهو موجود في غيرهم، أو والَوا وعادَوا... لم يعد منهجهم بهذا منهج السلف، بل صاروا ممَّن فرقوا دينهم وكانوا شيعًا"[2]. ومعنى ذلك أن اسم السلفية يدل على اتباع النصوص الدينية وفق منهج فكري قدمه السلف من الصحابة والتابعين للتعامل معها، وذلك المنهج الفكري لا يمكن حصره في جماعة معينة، أو يخرج عنه متبعه بمجرد المخالفة لبعض الاجتهادات والآراء الفقهية أو العقدية.

وعلى هذا الأساس يمكن إدخال بقية المسلمين من أهل السنة والجماعة في المنهج السلفي العام؛ لأن مجرد الاختلاف في بعض الأقوال، أو الاختلاف في تحديد منهج الصحابة في فهم النصوص الدينية لا يلغي الأساس الذي ينطلق منه الجميع في التعامل مع مقررات الوحي؛ إذ لا خلاف بين أهل الحديث من جهة والأشاعرة والماتريدية من جهة أخرى في اتباع منهج السلف وتحقيق إجماعهم والتزام ذلك، وبالتالي فيتميز منهج الصحابة وأصولهم عن أصول فرق أهل الأهواء كالروافض والجهمية والخوارج... وهذا ظاهر، وإنما وقع الإشكال بين

1 حمزة الزبيدي، **تصحيح الاعتقاد فيما توهمه الشيخ محمد بن عبد الوهاب** (بيروت: دار الهدى لإحياء التراث، 2014م)، ص14-24.

2 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، مصدر سابق، ص10.

أهل الحديث والأشاعرة والماتريدية في تعيين مذهب السلف، فهل كان الصحابة مثلًا لا يرون منهج التأويل مع اختيارهم التفويض؟[1].

وأثّرت في المنهج السلفي بشكل واضح مجموعة من المواقف مسّت طبيعة قراءته للنصوص الدينية، حيث سحبته من القراءة التي تصل إلى المقصد والمغزى إلى القراءة الحرفية السطحية، منها: رفض التأويل الكلامي، ورفض الاعتداد بالعقل، وعدم معارضة الوحي بعقل أو رأي أو قياس، وقبول أخبار الآحاد والعمل بها في العقائد والأحكام، والعناية بالفقه الظاهري وامتداداته كما يتمثل عند الصنعاني والشوكاني والقنوجي، ورفض المجاز والتقلل منه، والتأويلات الانتقائية، والارتكاز على فكرة القرون المفضلة، واضمحلال النظر العقلي، والغلوّ في الإثبات، والمبالغة فيما يسمونه البدع مع المغالاة في التكفير.

وأما السلفية المعاصرة فهم يشتركون مع السلفيات السابقة لهم وجودًا في الخصائص المشتركة العامة، ولهم انفرادات تميزهم نظرًا وتطبيقًا، فقد حظيت السلفية المعاصرة بتقسيمات متعددة وتيارات متنوعة، كالعلمية والدعوية والمدخلية والسرورية والجهادية...[2].

وأما المقصود بمصطلح (القراءة العلمية) فهي الطريقة التي تقوم على توظيف مجموعة من الأسس والقواعد الفكرية والمنطلقات والمرجعيات التي تحكم الذهن بغية تقديم فهم صحيح ومعتبر للنص المقروء، مع بيان غاياته ومقاصده، وبهذا المفهوم تختلف القراءة العلمية (المنتجة) عن أنواع أخرى من القراءات كـ(القراءة الإسقاطية)، التي تنطلق من فكرة مسبقة، وتقوم بليّ أعناق النصوص لإثباتها، أو (القراءة الشرحية) التي تعنى بتفسير الألفاظ والدلالات، والقراءة (الحرفية)، التي تهبط إلى مستوى القراءة النصية السطحية دون الوقوف على المغزى والهدف من النص، ولا يمكن ادعاء أن النصوص الدينية كلها ينبغي أن تقرأ قراءة مقاصدية؛ لأن بعضًا منها قد حدد المراد منه، وشرح من جانب النبي

1 المرجع نفسه.

2 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، مصدر سابق، ص75، علي الوزاني التهامي، "فهم النصوص الشرعية بين النظر الظاهري والنظر المقاصدي"،
http://www.civicegypt.org/?p=56543.

(صلَّى الله عليه وسلم)، أو وقع الإجماع على فهم معين فيه يمنع من عمليات إعادة قراءته بشكل آخر، إلا أن قسمًا كبيرًا من النصوص الدينية يحتاج إلى الوقوف على سبر أغوار النص والتفتيش عن أبعاده وأعماقه، ولا يمكن قصر القراءة الحرفية للنصوص الدينية على الفكر السلفي وقراءاته، بل يظهر أحيانًا حتى لدى أتباع الفكر غير السلفي، لكن الفرق أن القراءة الحرفية لدى السلفيين نابعةٌ من المنهج العام الذي يحكم القراءة، والمرجعية الفكرية التي ينطلق منها، أما عند غير السلفيين فتظهر بسبب النظرة الجزئية الخاصة بالعملية الاجتهادية.

ولغرض معرفة الأيديولوجية السلفية المعاصرة، لا بد أن نتبين مواقفها من القواعد المعتمدة في عمليات قراءة النص الديني قراءة علمية تقف على المغازي والمقاصد، ولا تكتفي بالنظر إلى الظاهر من النص من دون العلوم المساعدة في فهمه وتحليله، والقواعد الضرورية للوقوف على خصائصه وأسراره، وهي:

موقف السلفية من أصول الدين

ترى السلفية (علم الكلام) علمًا دخيلًا وطريقة مبتدعة لم يكن عليها السلف الصالح؛ فلا يصلح لمعرفة الله واستنباط أصول الدين، وأن النصوص الإسلامية من قرآن وسنة فيها من الحجج العقلية ما يكفي لمجادلة المخالفين[1]، فيعترض المنهج السلفي على الأدلة الكلامية في إثبات العقائد الدينية، ويرى أن أدلة القرآن والسنة كافية لمناقشة الخصوم ومجادلة أهل الفرق والديانات، وهم بذلك يلغون نتاجًا فكريًّا ضخمًا حاول فيه المتكلمون فهم أدلة الخصوم، والقيام بمناقشتها وتهذيبها وإعادة صياغتها بشكل يتلاءم مع مقررات الوحي الإلهي، والسلفية بذلك لا تفرق بين (علم العقائد وعلم الكلام)؛ فيهاجمون علم الكلام

1 أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، مجموعة من المحققين (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ)، 1/ 373، ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991م)، 7/ 140، شريف طه، "علم الكلام بين السلف والخلف"، مركز سلف للبحوث والدراسات، ورقة علمية رقم (65): 9 وما بعدها:

https://salafcenter.org/2995/.

المذموم والممدوح معًا، في حين أن (علم الكلام) أوجدته ظروف خاصة تمثلت في عمليات الهجوم على العقائد الإسلامية بالفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات السائدة في ذلك الوقت، مما اضطر علماء الإسلام إلى فهم تلك الفلسفات ودحض الزائف منها، والاتكاء على القوي من تلك الأفكار التي تنسجم مع مقررات النصوص الدينية. والسلفية عندما تهاجم دليل الحدوث للعالم أو دليل الإمكان، مثلما تتناسى أن كبار المفسرين كالفخر الرازي كان يمرّ بالآيات التي تشير إلى تلك الأدلة العقلية ويبين مطابقتها للنصوص الدينية، وذلك لأن الأساس الفكري مختلف بين السلفية والمناهج الكلامية؛ فالسلفي ينطلق من النص الديني ليثبت وجود الله تعالى، ويتناسى أن ذلك قائم على تسليم ضمني بأن هذا القرآن هو كلام الله تعالى، وذلك لا يسلمه الخصم، بل يدعي بشريته، فيحتاج النص إلى نظر عقلي لإثبات الدلائل النقلية، في حين أن المتكلمين ينطلقون من الدليل العقلي، ويثبتون بالعقل وجود الله تعالى، ثم يؤيدون ما توصلوا إليه عقليًّا بالدليل النقلي المشير إلى ذلك الدليل العقلي، وهذا في المنهج العلمي هو الأدق؛ لأن مناقشة الخصوم تستدعي أن يكون الحوار معتمدًا على أدلة يتوافق على صحتها الطرفان، وذلك يكون في النظر العقلي دون النص الديني المتنازع في صحته بين المؤمنين وغيرهم.

إن هجوم السلفية على علم الكلام ومداركه العقلية والفكرية الواسعة، وما قدمه المتكلمون من تراث علمي زاخر يبين احتياج العالم إلى الصانع، وأهمية النظر العقلي في فهم النصوص الدينية، والتمييز بين الأدلة اليقينية والظنية المستعملة في إثبات العقائد الدينية، كل ذلك يفسّر ما يقع للسلفيين من قراءة النصوص العقدية قراءة حرفية، لا تمس روح النص، وأحيانًا يستدل السلفيون على مباحث عقدية بأدلة لا تثبت المطلوب ولا تقتضيه، ولذا كان الموقف من هذا العلم ونتاجاته الضخمة وطريقة مناقشة الخصوم وصور الاستدلال المعمقة عاملًا من العوامل المساعدة على القراءة السلفية الحرفية للنصوص الدينية العقدية.

من هنا كانت السلفية تثبت كلَّ ما أطلق على الله تعالى من (الأسماء والصفات) في النص الديني على أنها صفات حقيقية، فيمنعون (التأويل) في الصفات الإلهية، ويحملون الألفاظ الدالة على الصفات على الحقيقة اللغوية، ولا يكترثون للقرائن المحيطة بتلك اللفظة التي

تشير إلى إرادة المعنى الاستعمالي المجازي، ويغضون النظر عن السياق الذي ورد فيه اللفظ، فيقرأون النصوص العقدية في القرآن الكريم قراءة حرفية محضة بعيدةً عن النتاج الكلامي الذي يمنع قيام الحوادث بالذات الإلهية، ولكنهم يختلفون فيما بينهم في بعض تلك الصفات (كالمشي) بين الإثبات والتأويل، ويغالون في هذا الموقف وينكرون كل رأي يخالفهم ليتهموه بالتعطيل أو التأويل، حتى تشم من خلال إهمالهم للقراءة اللغوية الدقيقة للنص وقواعد النظر الكلامي روائح التشبيه من خلال المغالاة في الإثبات[1]. كما يستعجل السلفيون في تقرير المواقف، حتى يصل الاتهام للرأي الآخر بأنه شرٌّ من الشرك. يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: من أنكر الصفات فهو معطّلٌ، والمعطل شرٌّ من المشرك... إنّ منكر الصفات منكر لحقيقة الألوهية، لكن لا يدري[2]، وإن مشركي زماننا أغلظ شركًا من الأولين[3]، وقد عرفوا بالغلو في الإثبات للصفات، ومن أشهرهم أبو إسماعيل عبد الله الهروي (ت 481هـ). يقول ابن تيمية: وزاد في هذا الباب حتى صار يوصف بالغلو في الإثبات للصفات، وهو من الطائفة التي أطلقت القول بأن كلام الله حالّ في المصحف[4]، في حين يختلف غير السلفيين معهم في كون منع التأويل في الصفات منهجًا عامًّا للصحابة.

ونتيجة للقراءة الحرفية أيضًا للنصوص العقدية وقعت السلفية المعاصرة في مشكلة (التكفير) لسبب وجيه أو غير وجيه، فمع أنهم يقررون أنه لا يكفر أحد بذنب من أهل القبلة، وأن الإيمان لا يزول إلا بزوال أصله؛ فلا يكفرون بذنب أو معصية، نجدهم يحولون الاختلاف في مسائل نزاع سائغ واجتهاد جائز إلى كونه في مسائل اعتقاد ملزم، واتفاق يحرم

1 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، مصدر سابق، ص 108.

2 صالح بن عبد الله العبود، **عقيدة محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي** (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2004م)، 1/ 568، حمزة الزبيدي، **تصحيح الاعتقاد**، مصدر سابق، ص32.

3 محمد بن عبد الوهاب، **أصول الدين الإسلامي مع قواعده الأربع**، تحقيق: محمد الطيب الأنصاري (مكة المكرمة: دار الحديث، 1410هـ)، ص34.

4 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م)، 2/ 294.

النزاع فيه، أو من كونها محرّمات إلى كونها شركيات، حتى إن أحد أبرز علماء المذهب السلفي يرى أنه: "لا ينبغي لأحد من الناس العدول عن طريقة آل الشيخ رحمة الله عليهم، ومخالفة ما استمروا عليه في أصول الدين؛ فإنه الصراط المستقيم الذي من حاد عنه فقد سلك طريق أصحاب الجحيم"[1].

موقف السلفية من أصول الفقه

أصول الفقه علم يبحث عن أحوال الأدلة الفقهية إجمالا وعن حال المستدل، وهو القانون الذي يتشكل من أدوات كلامية ولغوية تنظر في حال الدليل الإجمالي الذي ينطبق قانونه على فرعيات الفقه ومسائله، وانتبه ابن عثيمين إلى خطر الاعتماد على النظر في الأحاديث فقط، دون النظر في العام والخاص والمطلق والمقيد والمنسوخ حتى في صحيح البخاري[2]، ولكن يظهر من تتبع مؤلفات السلفيين المعاصرين: "ضعف المعرفة الأصولية وقلة التأليف الأصولي للسلفية المعاصرة، ويعد كتاب **الورقات** نهاية كتب أصول الفقه عند السلفيين، وهذا الاشتغال الأصولي المحدود كان ينطوي على اعتراف ضمني بأن ذلك العلم غير سلفي بالأساس، أو بعبارة أخرى غير مؤسس على الدليل"[3]. بمعنى أن التفكير السلفي عندما يهتم بالنص ويجعله مدار اهتمامه وعنايته، ولا ينتقل من مجموع النصوص إلى قانون كلي عام يكون قد حقق مفهوم القراءة الحرفية للنص الديني، فهو لا يشتق من النصوص والمواقف الجزئية أحوالًا عامة تنضبط تحتها تلك الفروع وفق قانون عام، تعالج من خلاله الكثير من المسائل الحادثة التي لم تقع، وتوجه الكثير من الفروعيات التي تندّ عنه ببيان علة عدم انضباطها، ومن الطبيعي أن يكون (علم أصول الفقه) بعيدًا عن اهتمامات السلفيين؛ لأنه مؤسس على قواعد كلامية لا يرى السلفيون قديمًا وحديثًا صحّتها أو جوازها، كما هو

1 عبد الرحمن بن محمد النجدي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، جمع وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ([د.ن]، 1996م)، 14/ 375.

2 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، مصدر سابق، ص374.

3 المصدر السابق، ص289.

مؤسس على فقه لغة العرب وخواص التراكيب، وهم في الأعم الأغلب ينكرون كثيرًا من الدلالات المؤسسة على فكرة الحقيقة والمجاز. وكان العز بن عبد السلام قد نبّه إلى أثر العقل وقيمته في معرفة أحكام الأفعال عندما قال: "ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام؛ فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأفعال وقبحها"[1]. وهذا التصور يتقاطع مع قولهم إن النقل مقدم على العقل، فيؤثر ذلك في سلسلة من المواقف الاجتهادية الناجمة عن القراءات الحرفية للنصوص.

إن رفض التيار السلفي الاحتكام إلى الاستدلالات العقلية المبثوثة عند الأصوليين في التعامل مع النصوص ولّد الكثير من الإشكالات الفقهية عند التطبيق؛ لأنه يتوقف عند النصوص ولا يصل إلى مقاصدها وغاياتها، مع أن الشريعة و"الشارع توسّع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات... وأكثر ما علل فيها بالمناسب، الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني"[2]. فالشاطبي هنا يقرر أن وراء التشريعات عللًا عقلية، وهي تتناسب مع ما يقتضيه الشارع ويتطلبه، ولذا نجد الكثير من الاستدلالات السلفية المعاصرة، والجهادية منها على سبيل الخصوص، لا تنظر إلى مقاصد الشرع، والمصالح التي يجنيها الإنسان من تلك الأعمال التي تقود إلى تخريب البلاد ونشر الفوضى وإهلاك الحرث والنسل بحجج واستدلالات لا تراعي المقاصد والغايات من حفظ الدين والنفس والمال والعرض.

ونجد بعض السلفيين ينكر القياس وهو دليل من الأدلة القيمة المعتبرة عند الجمهور؛ لأن الحوادث لا تنتهي، والنصوص المروية تعالج الحادثة ومثيلاتها، وهنا يأتي دور الفقيه

---

1 العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م)، 1/ 10.

2 إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان (القاهرة: دار ابن عفان، 1997م)، 2/ 306.

ليحدد الحالة وينزل النص عليها من خلال القراءة غير الحرفية للنص، بل يأخذ منها قانونًا كليًّا ينطبق على الفروعيات المشابهة، عملًا بقانون (القياس للأشباه على الأشباه)، فيصرح الوادعي السلفي، على سبيل المثال، بإنكار القياس من خلال قوله: "وأنت إذا قرأت حديث رسول الله: (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) عرفت أنه ما بقي لهذا القياس حاجة"[1]، بل بقيت له كل الحاجة؛ لأن هذا الصنيع النبوي يدل على التمثل له والاقتداء به، إذ العلة في هذا القول النبوي هي الخمرية، ومجرد وجود المادة التي تخمر العقل يخضع لهذا النص القياسي، والفقيه لو استنبط أمثاله لكان مقتديًا بالمنهج النبوي في الإشارة إلى علة التحريم أو الوجوب مثلًا، وإنما يأنف السلفيون من التعامل مع القياس لأن صانع القياس لا يقرأ النص قراءة حرفية، بل يذهب إلى المعنى الكامن خلف النص؛ ليبين علة تحريمه أو تحليله، فإذا ثبتت العلة وتقررت وتحققت وتنقحت صارت ملجأً لفهم النصوص على حقيقتها، وملاذًا لحمل جزئيات أخرى تطرأ في الحياة عليه.

وتقف السلفية المعاصرة من مصطلح (التأويل) وتطبيقاته موقف المتوجس؛ لأن النقل عندها مقدم على العقل، مع أنّ التأويل عمل العقل في النصوص بضوابط وقواعد وشرائط، إذ يصرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لقرينة، وطبيعة النص القرآني قطعي الثبوت ظني الدلالة؛ فيدخله التأويل كثيرًا[2].

وأما ما يتعلق بـ: "أبواب التيسير والمقاصد والذرائع والقواعد، حيث تفعل غير السلفية القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية في أبحاثها الفقهية، بما يجعلها تخالف الاشتغال الأصولي السلفي في كثير من المسائل، خاصة النوازل التي يقوم كثير من بحثها على المصالح والمفاسد، ويتعلق كثير منها بقواعد التيسير والضرر وأخف الضررين...، الموقف السلفي العام التحفظ على التوسع في الفقه المبني على المقاصد والقواعد باعتباره تمييعًا وتساهلًا،

1 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، مصدر سابق، ص296.

2 ليس الأمر على إطلاقه كما قد يفهم من كلام الأستاذ أعلاه، ولعله سبق قلم، فمن نصوص القرآن ما هو قطعي الدلالة مثل قوله تعالى "حرّمت عليكم أمّهاتكم..." (النساء:23)، وغيرها كآيات تحريم الزنا ولحم الميتة على سبيل المثال. (المحرران)

ومحاولة للتفلُّت من سلطة النص"[1]، ولذا ينجم عن الخضوع التام للسلفي لسلطة النص وقراءته قراءة حرفية الكثير من الخلافيات الفقهية المتعلقة بهذا الباب الأصولي المهم، فـ: "أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة مقاصد الشريعة؛ ففهم النصوص مفتقر إلى ضرورة العلم بمقاصد الشريعة"[2].

ومن أمثلة الضعف الأصولي للسلفيين الذي يحدث الكثير من الخلافيات الفقهية: "تنزيل الرواية منزلة السنة، وأصل ذلك أنَّ السنة هي ما كان عليه النبي، ذلك ما لا يختلف فيه، ثم إن الذي يدل على هذا الذي كان عليه النبي دلائل كثر، ليست محصورة في الرواية، وإنما تشمل الرواية والإجماع واجتهاد الرأي والقياس ومعرفة مقاصد الشرع والبصر بالمعاني التي ينظر إليها الشارع عند تشريع الأحكام... وقد تثبت عندهم الرواية كثبوتها عند أهل الحديث، ولكنهم يخالفونها باجتهاد الرأي والنظر في المعاني والمقاصد والأشباه، وهذا الخلل تسرَّب إلى السلفية المعاصرة وتجلَّى في التطبيقات الفقهية، حيث صارت أنظار الفقهاء وعمل جمهور الأمة المتتابع يدفع بالخبر والخبرين، ويقال: هذه السنة التي لا قول لأحد معها، وصار الاعتذار عن الأئمة أنهم ربما لم يقفوا على هذه الأخبار هو الشائع، ويتم استعماله حتى في أخبار كانت شائعة ومعروفة لدى هؤلاء الأئمة لكنهم هجروها"[3]، في حين أن ابن القيم، وهو نموذج مقتدى به عند السلفيين، ينبه إلى هذه الإشكالية بقوله: أما الأئمة وفقهاء أهل الحديث فإنهم يتبعون الحديث الصحيح حيث كان، إذا كان معمولا به عند الصحابة ومن بعدهم أو عند طائفة منهم، فأما ما اتفق على تركه فلا يجوز العمل به؛ لأنهم ما تركوه إلا على علم أنه لا يعمل به[4]، وبهذا التصور العميق نفهم مراد الحافظ ابن عبد البر في حديثه عن منهجية أبي حنيفة في التعامل مع الروايات: "إن الإمام أبا حنيفة كان

1 م. ن: 306.

2 علي الوزاني التهامي، "فهم النصوص الشرعية"، مصدر سابق.

3 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، ص 301-305.

4 ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، راجعه وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، 4/ 90.

يردّ كثيرًا من أخبار الآحاد العدول بعد عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذَّ عن ذلك ردّه وسمّاه شاذًّا"[1].

ومن أدلة الأحكام عند الأصوليين (السنّة) النبوية قولًا وفعلًا وتقريرًا، وهذه السنَّةُ قبل أن يستدل بها لا بد من التأكد من متنها وسندها، وهي عملية تحتاج إلى بحث عميق ونظر دقيق، وللسلفيين فيها طرائق، إذ "تتسم طريقة الألباني بقلة النظر النقدي في المتون، وصحيح أنّ الألباني يذكر في أسباب تضعيف الحديث أو القول بوضعه في بعض الأحيان كونه مخالفًا للقرآن أو قواعد الشريعة... ونحو ذلك، كما في أحاديث: (أولاد الزنا يحشرون يوم القيامة على صورة القردة والخنازير) و(أن الله لا يعذب حسان الوجوه سود الحدق)، و(احترسوا من الناس بسوء الظن)...، هذه الأحاديث ليست ذات أسانيد معتبرة، ونكارة متونها مما لا يذهب على الذهن... وعلى هذا الغرار صحَّح الألباني حديث أم سلمة في تربة كربلاء في المسند، ولفظ (كتاب الله وعترتي)، وحديث أبي هريرة: (خلق الله التربة يوم السبت)، وقد أعلَّه المديني والبخاري وغيرهما"[2]، ويحدث داخل الفكر السلفي عدم التفرقة بين أهل الحديث وأهل العلم بالحديث.

وباب الاجتهاد عند الأصوليين يهتم بذكر صفات المجتهد وأهلية الاجتهاد والقدرة على القراءة العميقة للنصوص الدينية من خلال التسلح بالمعارف التي يتوقف عليها المجتهد، في حين تطلق الاتجاهات السلفية الدعوة للاجتهاد، والقول بالدليل بدلًا من المذاهب، وتتضمن خللين:

– خللاً في التصور، فالسلفية تتصور مجرد الأخذ بظواهر الأحاديث الصحيحة هو القول بالدليل، دون تصور لحدود المفارقة بين ما يتبادر لهم وبين مراد الله من النص الذي لا يمكن تحقيق الوصول إليه إلا بإعمال كافٍ للأبنية الاجتهادية اللازمة للتفقّه في

---

1 أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الانتقاء في تاريخ الثلاثة أئمة الفقهاء** (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، ص149–182.

2 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، مصدر سابق، ص 268–269.

تلك النصوص خاصة على مستوى تحرير الدلالات العربية ومذاهب القرون المفضلة قولًا وعملًا[1].

– خللاً في الممارسة يرجع إلى الفقر الشديد في آلة الاجتهاد، فتثبت السلفية دعوة دون امتلاك آلاتها من الأصول العربية والتفسير مع ضعف عام في الاطلاع.

موقف السلفية من الفقه الإسلامي

من المعروف أنَّ السلفية لم تنتظم في سلك مدرسة فقهية منضبطة بأصول المذهب كما نجده في المذاهب الأربعة، بل هي تقوم في فقهها على فكرة الراجح أو فقه الدليل وفق ما تراه راجحًا أو دليلًا يقوى على إثبات الحكم، فالسمة المسيطرة على الفقه السلفي المعاصر هي فقه الدليل أو فقه الراجح وفكرة نبذ التقليد، ولا تنظر في كل التراث الفقهي الضخم عند مناقشة الموضوعات الفقهية، بل تكتفي بقاعدة القرون المفضلة، والنصوص التي وردت عن تلك الفترة، وكيف فهمها السلف ورجحوها، مع أن كثيرًا من القضايا الفقهية تمت مناقشتها عبر العصور، وهم يبحثون عن تحقيق أقوال الأئمة وكيفية تخريج الفروع الحادثة على تلك الأصول المقررة في المذاهب، وهنا يظهر عنصر السطحية في العرض الفقهي، والقراءة الحرفية تبدو ظاهرة في الاستنباط من نصوص الأحكام الواردة في الكتاب والسنة.

ويقوم الاشتغال الفقهي السلفي المعاصر أحيانًا على استعراض المذاهب المشهورة الواضحة في أمهات المسائل، والنظر إلى ما يقرب من الأدلة عليها من الكتاب والسنة وغيرها من الأدلة، ولكن في مرتبة ثانية وربما ثالثة، ثم يقدم الفقيه السلفي القول الراجح بحيثية أنه أقرب إلى الدليل، ويعتمد إجراءً فنيًّا متشابهًا في الغالب بالاعتماد على تضعيف دليل المخالف ثبوتيًّا، وهذا غالبًا ما يكون في الأدلة الحديثية، والاستدلال بدليل حديثي آخر، لم يورده المخالف باعتبار أنه فات الخصم، أو لم يطلع عليه أو لم يعمل به لسبب غير جدير بالاعتبار، ومن ثم يجب المصير إلى الدليل الجديد باعتباره نصًّا يرفع الخلاف في تلك المسألة،

---

1 السابق، ص 356.

ولا يجري في غالب الأحوال اعتبار لأدلة أخرى أقل وضوحًا في نظر السلفي، كدلالة مركبة لإجماع أو قياس أو نوع من التفقه في معنى الحديث عن طريق المفاهيم أو دلالات الألفاظ أو حجية العمل المتعلقة به، ويعتبر ذلك مقابلة للحديث بالرأي أو دليلًا ضعيفًا ينبغي إهماله والخضوع للحديث[1]، فيمكن تسميته بـ(الفقه التلفيقي) المقترب من الفكر الظاهري، و"العبرة عند أهل الظاهر بألفاظ النصوص الشرعية ومنطوقها، وليس بتحليل النصوص وأحكامها أو النظر في حكمها ومقاصدها"[2]، ولذا كان الاشتغال السلفي المعاصر تشيع فيه نزعة ظاهرية، بمعنى اعتماد المتبادر لأول وهلة من الحديث أو الآية واعتماده، ومقابلة كل دليل أو اجتهاد يخالفه بأنه مخالف للسنة، ومن ثم فيجب طرحه؛ إما بأن يكون ضعيفًا في الثبوت، أو أن القول به هو تأويل يخالف الانقياد للدليل الشرعي[3]؛ فينجم عن هذه المواقف الفكرية إزاء طرائق الاستدلال الفقهية قراءات سطحية ترى في الدلالة المتبادرة حجة فوق كل نظر عميق أو تأويل يحتمله النص ويقتضيه.

موقف السلفية من اللغة ومباحثها

إنَّ الكتاب والسنة اللذين هما مصدر التشريع الإسلامي خطاب باللغة العربية وفنونها القولية، ومن دون الإحاطة بكلام العرب وأساليبهم لا يمكن للمشتغل في مدار الشريعة أن يقدم على تقديم فهم سليم للنص الديني، وهنالك في العربية علوم متعددة تبدأ بدراسة الكلمة الواحدة في (علم الصرف) ثم التركيب الواحد وعلاقته بالمركبات الأخرى في (علم النحو)، وخصائص التراكيب ودلالاتها وفق مقتضى الحال في (علم المعاني)، وكيفية تقديم المعنى الواحد بطرق مختلفة في الوضوح الدلالي في (علم البيان)، مع الاطلاع على فنون النصوص الشعرية والنثرية في (الأدب) ودلالات الألفاظ في (المعاجم)، وخبرة وممارسة لأساليب العرب في مخاطباتهم ومعرفة خصائص لغتهم في (فقه اللغة)، فهذه العلوم كلها

---

1 ينظر المصدر السابق، ص372.

2 علي الوزاني التهامي، "فهم النصوص الشرعية"، مصدر سابق.

3 ينظر أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، 361.

مما يُكوّن مادة المتعامل مع النص الديني، ومن دونها تغدو القراءة بلا جدوى، بل يكون مستوى القراءة على نحو ما روي عن أبي إسحاق الحبال (رحمه الله) من قوله: كنا يومًا نقرأ على شيخ فقرأنا قوله (ص): (لا يدخل الجنة قتّات) وكان في الجماعة رجل يبيع القتّ وهو علف الدواب، فقام وبكى، وقال: أتوب إلى الله من بيع القتّ، فقيل له: ليس هو الذي يبيع القتّ، لكنه النمام الذي ينقل الحديث من قوم إلى قوم[1]. ومن الطبيعي أن تكون الثقافة اللغوية الضعيفة مشجعة على القراءة الحرفية التي لا تتجاوز أبعاد الدلالات العرفية المستعملة في الحاضر، ولذا أصرَّ ابن تيمية على أنه: "ليس لأحد أن يحمل كلام أحد من الناس إلا على ما عرف أنه أراده، لا على ما يحتمله ذلك اللفظ من كلام كل أحد"[2]. وهذا يدل على ضرورة فهم كلام العرب، وحمل الكلام على ما أراده المتكلم دون ما يحتمله النص من دلالات غير مرادة، فيحمل كلام الله تعالى على ما أراده من خلال مراقبة الدلالات والقرائن التي تكشف ذلك المراد وتنبئ عنه.

إن السلفيين عمومًا يعتنون عناية ما بالنحو ثم بدرجة أقل بالبلاغة ثم بدرجة أقل بالصرف، أما الأدب وفقه اللغة فهما بابان مهجوران في الدرس السلفي لعلوم العربية، والعزوف عن الدراسات الأدبية من النزعة النصوصية السلفية؛ لأنّ العلم قال الله وقال الرسول، "وبدل من أن يعتني السلفيون بالاجتهاد في فقه اللسان العربي الأول ودلالات ألفاظه صاروا يعتصمون بظاهر ما يتبادر إلى فهم قوم بينهم وبين المتكلم بالوحي ألف وأربعمئة جدار"[3].

ويتعامل السلفيون مع النصوص القابلة للتأويل والمستعملة في معانيها غير الحقيقية تعاملًا ظاهريًّا، فينكرون كثيرًا من الصور المجازية، ويتطلبون الدلالة الحقيقية، ولا يقدمون على التأويل مع الحاجة الماسة إليه، والقرائن المرشدة إليه.

---

1 محمد صالح المنجد، **بدعة إعادة فهم النص** (جدة: مجموعة زاد للنشر، 2010م)، ص37.

2 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، 7/ 36.

3 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، مصدر سابق، ص390.

موقف السلفية من العقل

العقل هو القوة المفكرة التي يمتلكها الإنسان ويستعد بها للعلوم والإدراكات، ويقدر بها على إجراء العمليات الفكرية من خلال المعلومات التي اكتسبها من البيئة الخارجية أو تصورها في ذهنه. وبما أن هذه العمليات الفكرية التي يجريها العقل قد تصيب وتخطئ، وضعوا قوانين تراعى لمنع الذهن من الخطأ الفكري، فكان (علم المنطق) بمباحث التصورات (التعريف) والتصديقات (الحجة) حرزًا يمنع العقل من الفهم الخاطئ. وجمهور أهل العلم يؤمنون بقيمة العقل ومكانته في التفكير الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية التي يعيش معها ويراها. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو إلى احترام العقل، وتشير إلى أهمية التعقل في إدراك الحقائق وتصورها، ووصف الإسلام بأنه الفطرة، ومعناها: أنه فطرة عقلية؛ لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل أو يشهد به[1]. واختلف المسلمون في مقدار الاتكاء على المقررات العقلية؛ فمنهم من مال إلى قوانين العقل وابتعد عن الدليل ابتعادًا كليًّا وأهمله إلى حد الإفراط، وتمثل ذلك في مواقف المعتزلة ومن تابعهم، وهنالك من أهمل العقل والدراسات المقدمة فيه، وأهمية المنطق في التوصل إلى المجهولات التصورية والتصديقية، وأعلى من شأن الدليل إعلاءً حرفيًّا، فيفهم ظاهره ويعتقد أنه مراد الشارع، ولا يرجع إلى مقتضى العقل السليم من النظرة الكلية لمختلف الروايات المتعددة، فوقع أسير النص والقراءة السطحية، وجرّه إلى أوهام التشبيه واتهام غيره بالتأويل الخارج عن مقتضى الدليل، ويتمثل هذا في الكثير من التيارات السلفية قديمًا وحديثًا، ولم يكتفوا بإهمال العقل وقدرته على الاستدلال، بل شككوا في قدرته على الوصول إلى اليقينيات، وهاجموا كل الدراسات التي تساعد العقل في الوصول إلى النتائج السليمة والمجهولات التي يبحث عنها في علمه، كالمنطق والمناظرة والجدل، مع الموقف المتشدد من الفلاسفة المسلمين (الكندي، وابن سينا، والفارابي، وابن رشد). وأما الجمهور الأعظم من المسلمين فقد توسط الأمر، ونظر إليه نظرة شمولية،

---

1 الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م)، ص42-43.

مدعيًا أن ذلك هو منهج السلف في التعامل مع النصوص الدينية، وهو الجمع بين مقتضيات العقل والنقل، وفق تصور كلي شامل، حتى لا يخرجوا عن كلا الأمرين اللذين أنعم الله تعالى بهما على الإنسان، أعني الوحي والعقل، ولكن هذا الجمهور الذي نأى بنفسه عن قراءة النصوص قراءة حرفية بسبب استعماله قوته النظرية، أخذ يفرز النصوص التي لا تتعارض مع العقل ويجعلها ثوابت كلية، ثم يأتي إلى النصوص التي ظاهرها يتعارض مع العقل السليم ليقوم بمهمات التوجيه العلمي بمنهجية معيارية دقيقة؛ لجعلها متوافقة معه مجددًا، من خلال اعتماد آليات وقوانين عقلية ولغوية وأصولية مبنية على مناهج وأنظار عميقة.

ويتميز الفكر السلفي المعاصر بتشجيع تعطيل العقل أمام النص، ولو كان محتاجًا إلى أيسر عمليات التأويل والتوجيه، فيبقون النص كما هو احترامًا لحرفية الدليل وخوفًا من الخروج عن الانقياد المطلوب للنصوص، مع أن الانقياد الحقيقي للنصوص هو بفهم روح النص ومغزاه ومقصده.

وهذا الموقف السلفي المعاصر من العقل وقدراته أمام النص الديني يتناقض مع ما يرونه تقليدًا واتباعًا للآباء والأهواء، حيث تدلّ كتاباتهم في مجال التوحيد ونبذ الشرك ومفهوم البدعة أن ضلال الأمم السالفة كان بتقليدها المحض للآباء، وعدم إعمالها العقل والنظر في الأدلة، وعندما يأتون إلى الأدلة يرفضون هم أنفسهم إعمال النظر في وجه الاستدلال وبيان العلة والهدف المرجو من النص، ويهاجمون تلك العمليات الكبيرة في فهم النص وتحليله والوصول إلى مقاصده، ومن ثم نجد الطابع العام للتأليف السلفي السطحية في العرض، وتوالي الأدلة من دون تحليلها. ويكفي أن نلقي نظرة إلى كتاب **صفة صلاة النبي** للألباني، وباب الصلاة في أي كتاب من كتب الفقه المعتبرة، حيث نجد مناقشة الصلاة وفق روايات تتحدث عن الهيئات التي كان النبي يفعلها في صلاته، وهي في الكثير الغالب غير ملزمة للأمة، وهنا تظهر مشكلة من يصلي من السلفيين على خلاف تلك الهيئات غير الملزمة، حيث يتهم بالبدعة والإحداث في الصلاة بهيئات لا تقررها النصوص. وهذه سمة أخرى للسلفيين في التعامل فيما بينهم ومع الجمهور الأعظم، فلا توجد هنالك أيّ نسبية في المواقف والآراء والأفعال، ومن ثَمَّ يكون كلُّ مَن يخالفهم إما كافرًا أو فاسقًا أو مبتدعًا؛ لأنه لم

يخالفهم وإنما خالف (الدليل) على ما يعتقدونه الفهم الصحيح والوحيد للنص، مع أنَّ النص قد يحتملُ أكثر من توجيه وفهم.

أثر هذه المواقف في تشكيل القراءة الحرفية عند السلفيين

نظرًا إلى ما تقدم من المواقف التي تتبناها السلفية عمومًا إزاء هذه الفنون والمعارف الدينية، والتشكيك في كثير من النتائج العلمية والثقافية والطرق الاستدلالية، فقد ولَّد ذلك كله قراءة حرفية وفهمًا ظاهريًّا وتحليلًا سطحيًّا للنصوص الدينية، التي هي حمالة لأوجه متعددة تجعلها مرنةً وصالحة لكل زمان ومكان، مع غياب كبير لدور العقل في معرفة المصالح والمفاسد في حالة غياب النص؛ إذ إنّ: تحديد مقاصد الشريعة يكون بالنص الصريح على التعليل في الكتاب والسنة، واستقراء تصرفات الشارع والاهتداء بالصحابة في فهمهم، ولكنهم تجاهلوا جميعًا ما قرره السابقون على الشاطبي من دور العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في حالة غياب النص[1]، ويدعي السلفيون أن ليس بإمكان المسلمين أن يكونوا أمة صالحة إلا إذا اتبعنا وفعلنا حرفيًّا ما فعله أجدادنا قبل المئات من القرون.

وقد ساوى السلفيون بين الجحد والتأويل، وجمعوا بينهما في الخطأ والخروج عن المنهج السوي بزعمهم في التعامل مع النص الديني. يقول أحدهم: "الجحد فيه عناد وعدم انقياد للفظ النص، والتأويل فيه عناد وعدم انقياد لمعنى النص... ومن تأمل تاريخ البدع والانحرافات علم أن أكثر ضلال المنتسبين إلى الإسلام لم يأت من جحد الوحي، وإنما من تأويل معانيه على غير مراد الله ورسوله... لجأوا إلى التأويل الذي حقيقته تحريف وتلاعب بالنصوص"[2].

ومن مظاهر القراءة الحرفية لدى السلفية المعاصرة أنهم رجعوا إلى التراث بشكل انتقائي، وأعملوا التأويل في النص المؤسس؛ فالتعامل مع المرجعيات انتقائي، فلا هو تقليد تام ولا هو امتثال للأمر، والنص يتم تطويعه للموقف، ويستحضر للدلالة على ضدَّين، كما حصل

---

1 ينظر: جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مصدر سابق، ص15–16.

2 محمد صالح المنجد، **بدعة إعادة فهم النص**، مصدر سابق، ص47.

في تحريم المشاركة السياسية ثم الاستدلال على جوازها[1]، وتتبنى السلفية في بعض صورها الدعوة إلى الفهم الانطباعي من الدليل، مما يؤدي إلى مجرد فهم المعنى الحرفي المباشر للنص، في حين أن القراءة في أحد مستوياتها تمثل الغوص في أعماق النصوص، وتنظر إلى المعطيات النصية مجتمعةً أو متفرقةً بوصفها عناصر قادرة على تحمُّل المعنى.

نماذج من القراءات الحرفية لدى السلفيين

لقد نجم عن الموقف الفكري والأيديولوجي للسلفية المعاصرة من المرجعيات التأصيلية المعتبرة لعمليات الاجتهاد، وقراءة النص قراءة علمية سليمة عند غير السلفيين من أهل السنة والجماعة، نماذج كثيرة تمثل القراءات الحرفية لدى السلفيين، يمكن التمثيل لها بالأمثلة الآتية:

1. الصفات الخبرية: فقد سئل ابن باز (رحمه الله تعالى) بما مفاده: هل يؤخذ من الحديث (أطيب عند الله من ريح المسك) إثبات صفة الشم لله، الجواب: ليس ببعيد[2]، وسئل ابن عثيمين بما نصه: هل لله تعالى صفة الهرولة، الجواب: نعم[3]، واعتقد محمد بن عبد الوهاب في قصة اليهودي أن الله يجعل السموات على إصبع...، وضحك النبي حتى بدت نواجذه، يراها إقرارًا منه على ما ذكره اليهودي، في حين كان ابن الجوزي يرى أن ظاهر الضحك الإنكار، واليهود مشبهة، وأيده ابن عقيل الحنبلي، حيث جعلوا صفاته تتساعد وتتعاضد على حمل مخلوقاته[4]، مع أن التأمل اليسير والنظر إلى القرائن يدل على إرادة المجاز من هذه النصوص.

---

1 د. محمد جلال القصاص، "المرجعيات لدى التيارات السلفية"، مصدر سابق.

2 عبد العزيز بن باز، **مسائل الإمام ابن باز**، تقييد وجمع وتعليق: عبد الله بن مانع (الرياض: دار التدمرية، 2007م)، السؤال الـ(770).

3 محمد بن صالح بن عثيمين، **مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين** (الرياض: دار الوطن، دار الثريا، 1413هـ)، 1/ 182.

4 حمزة الزبيدي، **تصحيح الاعتقاد**، مصدر سابق، ص37.

2. التساهل في إطلاق الأحكام التكفيرية: فقد بالغوا في مسائل جزئية صغيرة، كالجهر بلفظ النية، الذي عبروا عنه بالنص الآتي: ليس مشروعًا عند أحد من علماء المسلمين ولا فعله رسول الله... ومن ادّعى أن ذلك دين وأنه واجب فإنه يجب تعريفه الشريعة واستتابته من هذا القول فإن أصرّ على ذلك قتل[1]. ومن ذلك التهاون في استعمال ألفاظ التكفير: (مشرك، مبتدع، مرتد)، مع أنه ورد في صحيح البخاري: (من صلّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته)، فأدى هذا الموقف إلى تباين مفهوم الكفر بينهم وبين أهل السنة، إذ مفهوم الكفر عند المسلمين: جحد ما علم من الدين بالضرورة، وعند الوهابية: جحد ما علم من المذهب بالضرورة، فصرّح النجدي قائلًا: "إن هذا الدين الذي قام به الشيخ محمد بن عبد الوهاب... ودعا إليه إمام المسلمين سعود بن عبد العزيز من توحيد الله ونفي الشرك... إنه هو الحق، وإن ما وقع في مكة والمدينة سابقًا ومصر والشام وغيرهما من البلاد إلى الآن من أنواع الشرك... إنه الكفر المبيح للدم والمال والموجب للخلود في النار، ومن لم يدخل في هذا الدين ويعمل به ويوالي أهله ويعادي أعداءه فهو عندنا كافر بالله واليوم الآخر وواجب على إمام المسلمين قتاله وجهاده"[2]. ولو تأملت السلفية في تلك الأدلة وأعملوا فيها النظر لزال الكثير من تلك المواقف المتشنجة المبنية على رؤية سطحية للنصوص.

3. حديث افتراق الأمة: إذ تذهب السلفية المعاصرة، تبعًا لابن تيمية، إلى أن هذا الحديث هو في قسمة فرق المسلمين، وأن الخلافات الواقعة بين المسلمين في العقائد هي مورد القسمة والافتراق، وأن ثمة فرقة واحدة هي الناجية يوم القيامة، وهي الفرقة التي التزمت بما عليه النبي (ص) وأصحابه في أصول الاعتقاد، وترى السلفية أنها هذه الفرقة، وأن باقي الفرق التي تخالفها في الاعتقاد هي من الفرق النارية، ومن هنا أتى الخلل في فهم الحديث... وهو فهمُ مَن عيَّنَ مجموعةً من الأبواب والمسائل كأصول الدين أو مسائل الاعتقاد وجعلها حصرًا

---

1 ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م)، 2/ 98-99.

2 عبد الرحمن بن محمد النجدي، **الدرر السنية**، مصدر سابق، 1/ 314.

وقصرًا مناط الافتراق، ومن ثمّ جعل من التزم فيها قولًا معينًا من الفرقة الناجية دون من خالف فيها، وهذا غلط ظاهر، فإن الحديث أتى في كل ما كان عليه النبي وأصحابه من العلم والعمل، ويسمى أصول الاعتقاد وفروعه، والشرائع والأعمال والأخلاق والمعاملات؛ فإنها كلها يجب التزام ما كان عليه النبي وأصحابه، ولا يكون رجل أو طائفة من الفرقة الناجية حتى يخلو من كل مخالفة تكون سببًا للوعيد، وبناءً على ما تقدم فإن مصطلح الفرقة الناجية مرادف تمامًا لمصطلح الإيمان الكامل[1].

4. إسبال الثوب: فالسلفية ترى تحريم الإسبال مطلقًا سواء أكان خيلاء أم لا، اعتمادًا على فهم الإطلاق في بعض أحاديث تحريم الإسبال، ورغم ورود تقييد تحريم الإسبال بالخيلاء في أحاديث أخرى فإن السلفية لا تقبل المساس بالإطلاق الأول، ولا تعتبر القيد في الحديث الآخر إلا كاشفًا عن الإسبال لا ينفك عن الخيلاء، وذلك دون تفقه في المطلق والمقيد وفهم السلف لذلك النوع من الأحكام وتطبيقهم له، بل مع اعتراض هو غلط كظنهم أنّ اختلاف التقوية في الحديثين هو الاختلاف في الحكم الذي يمنع عند بعض الأصوليين من حمل المطلق على المقيد، وذلك رغم أن جمهور الفقهاء على أن الإسبال لا يحرم إذا كان من غير خيلاء.

5. تحريم الصور الفوتوغرافية: واستندت القراءة الحرفية إلى مجرد الاشتراك في الاسم بين الصور المحرمة في النصوص، سواء كانت تماثيل أو مصنوعة باليد والصور الفوتوغرافية، رغم أنه لا خلاف أن تلك الصور حادثة لم تكن موجودةً وقت ورود الحديث، بمعنى أن مجرد الاشتراك ليس مؤثرًا في إثبات الحكم، وغاية ما يقدر المحرم أن يستدل به لتحريم الصور الفوتوغرافية أن يلحقها باسم الصور الواردة في أحاديث التحريم بطريق الإشارة، ومع ذلك فإن كثيرًا من الفتاوى... تستند إلى أن النصوص المحرِّمة نصٌّ في تحريم الصور الفوتوغرافية[2].

---

1 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية**، مصدر سابق، ص56.

2 السابق، ص362–363.

الخاتمة

بعد أن نجز هذا البحث الذي اقتضى من كاتبه وقتًا وجهدًا يجب أن يلخص أهم أفكاره بالآتي:

1. يتميز الفكر السلفي عمومًا والمعاصر منه بالذات بالقراءة الحرفية للنصوص الدينية، نتيجة تهميش الكثير من العلوم المساعدة بحجة أنها علوم غير مؤسسة على الدليل والنص الشرعي.

2. السلفية المعاصرة تقوم على فهم الإسلام بفهم الصحابة والقرون الأولى للأقوال ذاتها، والعمل على تنزيلها على الواقع المعاصر دون الأخذ بالمنهج العام في طريقة الفهم واستلهام روح النصوص ومقاصدها العميقة، التي تتناسب مع المعطيات المعاصرة وكيفية التعامل معها تعاملا علميًّا سليمًا.

3. هنالك فرق كبير بين أنواع من القراءات؛ فالقراءة العلمية المنتجة المتوغلة في مقاصد النص ومنطقه وفكره العميق ابتعدت عن المنتج السلفي بشكل واضح، وأما القراءات الشرحية والإسقاطية والحرفية فقد تميزت بها الدوائر السلفية، وهي قراءات لا تسمن ولا تغني من جوع؛ لأنها تبتعد عن الواقع، وتهرب أمام الإشكالات المعاصرة، وتلوي أعناق النصوص من أجل الفكرة التي تؤمن بها، وتسطّح المعنى وأبعاده ودلالاته.

4. نجمت القراءة الحرفية عند السلفيين عن مواقف التقوقع أمام المنجز العلمي الكبير الذي استمر زهاء أربعة عشر قرنًا وهو يقوم بعمليات القراءة العلمية السليمة، بحجة ابتعاد تلك العلوم المساعدة عن إنجاز قراءة حقيقية للنص الشرعي، فالموقف السلفي المتوجس من دور العقل وإمكاناته في سبر أغوار النصوص، وتقديس النص على حساب العقل أدى إلى نشر بذور القراءة الحرفية السطحية لمعاني النصوص والأدلة الشرعية.

5. تشكُّك السلفيين في المنجز اللغوي الضخم وآليات التأويل والتقدير والتجوز في المعاني، وسائر عمليات التحليل اللغوي التي أقرت بجهود ضخمة من النحويين والصرفيين

والبلاغيين طبع القراءة السلفية للنص الديني بالتعيش على ظواهر النصوص دون النفاذ إلى مكامنها وخفاياها الدقيقة.

6. ضعف المعرفة الأصولية، وقلة الاعتماد على المنجز الفقهي، والإكثار من مواجهة الدليل بتجرد لمحاولة الاستنباط المباشر من النص -دون الرجوع إلى أقوال أهل العلم والمتبحرين في المباحث الدقيقة والدلالات العميقة- جعل القراءة النصية للكتاب والسنة قراءة سطحية لا تنفذ إلى فكرة النص وطبيعة فهمه الحقيقية، وعلاقاته مع النصوص الأخرى تعارضًا وتمانعًا مما يحتاج إلى أداة أصولية دقيقة لإزاحة ذلك التعارض، وجعل الاجتهاد السلفي في المسألة الواحدة لا يقوم على منهج ورؤية أصولية واضحة.

فهرس المصادر والمراجع

ابن باز، عبد العزيز. **مسائل الإمام ابن باز**. تقييد وجمع وتعليق: عبد الله بن مانع. الرياض: دار التدمرية، 2007م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. مجموعة من المحققين. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ.

درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991م.

الفتاوى الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.

مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م.

ابن عاشور، الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م.

ابن عبد الوهاب، محمد. **أصول الدين الإسلامي مع قواعده الأربع**. تحقيق: محمد الطيب الأنصاري، مكة المكرمة: دار الحديث، 1410هـ.

ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. راجعه وعلق عليه: مشهور بن حسن آل سلمان. الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.

حلمي، مصطفى. **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.

الزبيدي، حمزة. **تصحيح الاعتقاد فيما توهمه الشيخ محمد بن عبد الوهاب**. بيروت: دار الهدى لإحياء التراث، 2014م.

سالم، أحمد، وعمرو بسيوني. **ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. القاهرة: دار ابن عفان، 1997م.

العبود، صالح بن عبد الله. **عقيدة محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي**. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2004م.

العثيمين، محمد بن صالح. **مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين**. الرياض: دار الوطن، دار الثريا، 1413هـ.

عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. دمشق: دار الفكر المعاصر، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011م.

المنجد، محمد صالح. **بدعة إعادة فهم النص**. جدة: مجموعة زاد للنشر، 2010م.

النجدي، عبد الرحمن بن محمد. **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**. جمع وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، [د.ن]، 1996م.

استدعاء المناظرة الكلامية شكلاً ومضمونًا في الخطاب السياسي للسلفية

يوسف مدراري[1]

مقدمة

تعرض التراث الإسلامي إلى عدد من عمليات الاستغلال والتوظيف الأيديولوجي من قبل عدد من التيارات الفكرية والأيديولوجية في العالم الإسلامي؛ وذلك بسبب ما يتمتع به المفهوم التراثي من قابلية للتوظيف وإعادة الإنتاج. فالسلفية الإصلاحية التي قادها محمد عبده قامت باستدعاء مفاهيم تراثية، مثل مفهوم مقاصد الشريعة، من أجل الدعوة إلى الإصلاح والاجتهاد، حتى كان محمد عبده أول من أثار الانتباه إلى كتاب **الموافقات** للشاطبي (ت 790 هـ) بعد أن اكتشفه أثناء زيارته تونس (سنة 1884)، وكان أول من غامر بتدريس أصول الفكر الاعتزالي في جامع الأزهر في بداية القرن العشرين. وفي منتصف القرن لاحظنا كيف وظفت بعض الحركات الإصلاحية والتقدمية بعض مفاهيم الفكر الاعتزالي من أجل التبشير والدعوة لأيديولوجيتها الداعية إلى التحرر كما هي الحال لدى السيد أحمد خان (ت. 1898) في الهند، الذي أعاد إحياء العديد من الأفكار الاعتزالية مثل

1 دكتوراه في العقيدة من دار الحديث الحسنية بالرباط.

إنكار حجية الحديث والإجماع. كما استغل كثير من الأحزاب الإسلامية في العالم العربي مفهوم المصلحة في أصول الفقه من أجل تبرير مشاركتها السياسية في الانتخابات، خصوصًا بعد ثورات الربيع العربي[1].

ويظل الفكر الإسلامي في الكثير من تلويناته مستغلقًا على الفهم إذا لم نأخذ بعين الاعتبار أبعاده السياسية ومواقفه الطامحة إلى تحقيق بدائل سياسية[2]. وهذا ينطبق كذلك على المواقف السلفية التي تضمر مواقف سياسية مبطنة، رغم أن الخطاب السلفي ما فتئ يعلن براءته من السياسة وأهلها، إلا أن أدبياته وخصوماته الفكرية تبطن مواقف سياسية كامنة.

إن إشكالية الحضور السياسي في المعرفي، وما تعكسه من ارتباط عميق بين العلم ومشكلة السلطة، إشكالية أثبتت حضورها في المجتمعات الإسلامية، لا سيما في الفترات الحرجة المتسمة بالفتن والتوترات السياسية، ولم يشكك في هذا المعطى إلا المالكون الفعليون للسلطة الذين نجحوا لفترات طويلة في إقناع المشتغل بالعلم عمومًا، والعلم الشرعي خصوصًا، بخطورة الاشتغال بالسياسة والانخراط في الشأن العام، حتى صار بعض هؤلاء العلماء يلعنون السياسة وما يأتي من قبلها ويدعون إلى ترك السياسة وأهلها[3]. بل على العكس، لم يتوانَ العديد من رجال العلم في التوظيف السياسي للعلم من أجل تحقيق مكاسب سياسية.

في هذه الورقة سنحاول التعرض لمناحي الاشتغال العلمي للسلفية على النصوص الكلامية وأدبيات الملل والنحل، بالإضافة إلى تتبع الأدبيات السلفية التي تحرم التحزب أو الانتماء إلى الأحزاب والجماعات الإسلامية، أو تلك الردود الموجهة إلى الإخوان المسلمين، أو الردود الموجهة ضد بعض التوجهات الإصلاحية في المدرسة السلفية، مثل رد ربيع

1 David H. Warren, "Religion, Politics, and the Anxiety of Contemporary Maṣlaḥa Reasoning : The Production of a Fiqh al-Thawra after the 2011 Egyptian Revolution"; in: *Locating the Sharīʿa Legal Fluidity in Theory, History and Practice*. Ed. Sohaira Z.M. Siddiqui, (Leiden: Brill, 2019), pp. 226-227.

2 عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994)، ص42.

3 المصدر السابق، ص 12.

المدخلي على عبد الرحمن عبد الخالق ومحمد الصويان، باعتبار تلك الأدبيات تمثل جانبًا مهمًّا من الرؤية السياسية –في مفهومها العام– للخطاب السلفي، محاولين الكشف عن مظاهر توظيف أدبيات المناظرة الكلامية في الخطاب السجالي للسلفية، بالإضافة إلى استدعاء منهج المناظرة الكلامية من أجل بيان تهافت وجهات النظر المخالفة.

أولاً: الاشتغال العلمي للسلفية بعلم الكلام

من أجل جعل فكره أكثر مقبولية، يجتهد الخطاب السلفي في محاولة الاشتغال علميًّا من منطلقات فيلولوجية. فقد انشغل التيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية واضحة. فإذا كانت سلفية محمد عبده ورشيد رضا قد رجعت إلى التراث من أجل فتح باب الاجتهاد؛ حيث تم استدعاء مفاهيم من قبيل المصلحة ومقاصد الشريعة الإسلامية، فإن السلفية التقليدية المعاصرة عملت على استدعاء التراث، خصوصًا علم الكلام، من أجل التأسيس لرؤيتها المجتمعية والدينية. لقد أولت السلفية التقليدية اهتمامًا كبيرًا لعلم الكلام، سواء على مستوى النشر والتحقيق أو مستوى الدراسة والتأليف، بالإضافة إلى مستوى التدريس في المدارس والجامعات وإعداد الرسائل الجامعية.

تميز الخطاب السلفي التقليدي في العقود الثلاثة الأخيرة بكونه سلك مسلكًا خاصًّا في تناول العديد من العلوم الإسلامية من فقه وأصول فقه وتفسير وعلم الكلام؛ فبالإضافة إلى النزعة الانتقائية التي يتميز بها الخطاب السلفي فيما يتعلق بمضامين العلوم الشرعية، والنزعة التفضيلية التي يقيمها بين علوم الدين[1]، فإنه عمل على التوظيف الأيديولوجي لتلك العلوم الدينية وإعادة إنتاجها بما يخدم رؤيته الدينية والسياسية[2]، حيث قام العديد

---

1 حيث يفضل التيار السلفي التقليدي علم الحديث والعقيدة (علم الكلام)، ولا نجد له اهتمامًا كبيرًا بأصول الفقه أو مقاصد الشريعة.

2 مثل توظيف التيار المدخلي لعلم الجرح والتعديل في تصفية الحسابات مع الخصوم من منتسبي الأحزاب والإسلام السياسي.

من رموز السلفية المدخلية بإنتاج عشرات الردود على خصومهم الصحويين. وهم يقدمون هذه الممارسة كامتداد لعلم الجرح والتعديل الذي جعل منه أهل الحديث جوهر دراستهم للحديث. لا يتوجب تطبيق هذا العلم، في نظر الجامية، على ناقلي الحديث وحدهم، بل على كل الذين يتكلمون باسم الإسلام[1].

ويعتبر علم الكلام وأدبيات الملل والنحل من أكثر العلوم الدينية التي اشتغل بها التيار السلفي التقليدي بشكل كبير بعد الثورة الإيرانية سنة 1978[2]، سواء من حيث النشر والتحقيق والتدريس والتوظيف في النقاش حول الشأن العام؛ لأن السلفية المعاصرة تحصر سبب التراجع في العالم الإسلامي إلى التقليد والتعصب المذهبي وانتشار البدع.

فإذا انكب المؤرخون، في العالم الإسلامي أو الغرب، على دراسة علم الكلام وتطوراته في عصوره الكلاسيكية، إلا أنهم تناسوا أن علم الكلام ما يزال يعاد إنتاجه في الدوائر السلفية بأشكال وتوظيفات جديدة؛ فقد ركز الخطاب السلفي التقليدي على علم الكلام، هذا الاسم الأخير الذي لا يحبذه الخطاب السلفي بل يسميه العقيدة أو التوحيد، وفي الوقت نفسه تعامل معه بازدواجية؛ حيث تم الطعن في شرعية علم الكلام، واعتباره ظاهرة غير سوية وفاقدًا للمشروعية، ما دام الجدل في العقائد كان منعدمًا في صدر الإسلام وزمن النبوة والخلافة، على الرغم من كون السلفية الإصلاحية، التي قادها محمد عبده في مصر أو جمال الدين القاسمي في سورية، كان لها موقف إيجابي من علم الكلام[3]. وقام التيار السلفي المعاصر في الوقت ذاته بتحقيق ونشر العديد من الأدبيات الكلاسيكية التي تحرم النظر

1 عبد الغني عماد، **السلفية والسلفيون الهوية والمغايرة: قراءة في التجربة اللبنانية** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016)، ص 78.

2 بعد الثورة الإيرانية بدأ نشر العديد من الأدبيات السلفية التي تهاجم الجماعات والطوائف الأخرى، وأصبحت بعد هذه السنة الأموال تتدفق على الدعاة السلفيين في العالم الإسلامي، بالإضافة إلى استقدام مئات الطلاب للدراسة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

3 ينظر على سبيل المثال موقف جمال الدين القاسمي من علم الكلام في كتابه **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، الذي تبنى مواقف إيجابية من الجهمية والمعتزلة، مجتهدًا في فهم الملابسات التاريخية والسياسية التي أدت إلى ظهور تلك الفرقتين.

في علم الكلام، وتتهم كل مشتغل به بالابتداع والخروج عن الطريق الصحيح[1]. ووظفه في الوقت نفسه من أجل النيل من خصومه من تيارات الإسلام السياسي والاتجاهات الإصلاحية داخل المدرسة السلفية.

بعد الثورة الإيرانية، التي أيدها الإخوان المسلمون وعارضها السلفيون بوصفها خطرًا على العقيدة، فلم يعتبروها ثورة بقدر ما اعتبروها امتدادًا للتشيع، قام التيار السلفي بمقاربتها من منظار كتب الملل والنحل، فابتدأت مرحلة من الردود التي تهاجم الشيعة، أو "الرافضة" كما تسميهم الأدبيات السلفية. الشيء نفسه وقع فيما قبل مع الدولة العثمانية التي كانت الدولة السعودية الناشئة في خلاف معها، فتم مقاربة الخلافات السياسية معها عقائديًّا بسبب تبني الدولة العثمانية مذهب الماتريدية في العقيدة والنزوع الصوفي لديها. وقد احتدم صراع كبير بين علماء الدولة العثمانية والسلفيين حول كثير من القضايا الكلامية مثل ما وقع بين زاهد الكوثري (ت. 1952)، أحد كبار علماء الدولة العثمانية، حول كثير من القضايا الكلامية، مثل قضية الاستشهاد بأخبار الآحاد في العقيدة، وقد انتقل ميدان الصراع بينهم إلى ميدان النشر والتحقيق، وإصدار تحقيقات متعددة للكتاب الواحد[2]. وهذا ينبهنا إلى ضرورة الانتباه إلى أشكال الحضور والتلقي السلفي لعلم الكلام، الذي يتخذ طابع الاشتغال العلمي، المؤسس فيلولوجيا.

لاحظ طه حسين (ت.1973) النهضة التي أحدثتها الوهابية في طباعة المراجع الفقهية القديمة والتنافس بين الوهابية والزيدية في طباعتها في القاهرة وغيرها[3]، هذا التنافس بين الزيدية والوهابية في طبع الكتب الفقهية سيتكرر بين الوهابية والأشعرية. وقد أسهمت مدرسة مصطفى عبد الرازق في مصر (ت. 1947)، التي اجتهدت في تحقيق التراث

---

1 تحقيق: **ذم الكلام** للهروي، و**جامع بيان العلم وفضله** لابن عبد البر، و**الاعتصام** للشاطبي.

2 مثل كتاب **الأسماء والصفات** للبيهقي الذي حققه زاهد الكوثري، وحققه كذلك محب الدين أبو زيد المحسوب على التيار السلفي، و**الإبانة** للأشعري الذي حققه كل من الأشاعرة والسلفيين.

3 طه حسين، **الحياة الأدبية في جزيرة العرب** (دمشق: مكتب النشر العربي، 1935)، ص 34–35.

الكلامي والأشعري منه بالخصوص[1]، وكذلك علماء الأزهر في تحقيق العديد من مؤلفات الأشاعرة، بالإضافة إلى جهود وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب من نشر التراث الأشعري. وكردة فعل على هذه الجهود التحقيقية باشر التيار السلفي التقليدي في تحقيق التراث الكلامي، حيث انصب جهده في نشر الكتب التي تهاجم علم الكلام وتعتبره ابتداعًا في الدين، بالإضافة إلى نشر الكتب المسماة بكتب "السنة" وكتب "الإيمان" والكتب الكلامية لابن تيمية وتلاميذه. بل عمل على نشر كتب خاصة بالمدارس الكلامية الأخرى مثل نشره كتاب **الإبانة**[2] للأشعري وتوزيعه مجانًا، والتصرف فيه بالحذف لبعض الفقرات التي لا تتناسب مع الأيديولوجية السلفية، بالإضافة إلى إعادة تحقيق كتب بعينها سبق أن نشرها علماء ينتمون إلى مدارس كلامية أخرى مثل كتاب **الأسماء والصفات** الذي نشره محمد زاهد الكوثري. هذا بالإضافة إلى تعقبهم الكثير من المفسرين وشراح الحديث في طبعاتهم مثلما وقع في **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لابن حجر العسقلاني (ت. 852هـ)، وشرح النووي (ت.676هـ) على **صحيح مسلم**[3]. أو العمل على تهذيب بعض الكتب التي تكون أساسية ولا غنى عنها لكنها تتضمن بعض الأفكار التي تخالف المنهج السلفي[4].

انتقل ميدان الصراع إلى ميدان النشر الإلكتروني؛ فنجد أن برنامج المكتبة الشاملة الذي تم إصداره بتمويل سعودي لا يتضمن الكتب المنتمية إلى المدرسة الأشعرية أو الماتريدية أو الكتب الاعتزالية، أو بعض المواقع الأكثر شهرة التي لا تقوم بنشر الكتب الأشعرية أو الماتريدية... كل هذه الجهود كانت تحركها أهداف عقدية بالأساس.

---

1 مثل تحقيق كتاب **الشامل في أصول الدين** للجويني من قبل سامي النشار، وتحقيق تلميذه عمار الطالبي لكتاب **العواصم من القواصم** لابن العربي المالكي.

2 حذفت فقرة تتحدث عن الفوقية: "وأن الله استوى على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده استواءً منزهًا عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والاستقرار...".

3 لأن كلا من النووي وابن حجر أشعريان.

4 مثل: **تهذيب الموافقات للشاطبي**، لمحمد بن حسين الجيزاني، و**تهذيب تفسير الجلالين**، لمحمد بن لطفي الصباغ. و**تهذيب كتاب الشفا** للقاضي عياض، لجمال الدين سيروان ونور الدين قره علي.

ثانيًا: تقييم الخطاب السلفي لعلم الكلام

أ- الموقف من علم الكلام

الحقيقة أن مختلف التيارات والحركات الإسلامية التي بدأت بالظهور منذ سبعينيات القرن الماضي بقيت تتجنب الدخول في مسائل التوحيد والعقيدة، بل حتى الكثير من القضايا الفقهية الخلافية التي أثارتها السلفية الوهابية، إلا مسألة واحدة ناقشتها بعمق؛ وهي قضية تكفير الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله. وهي عبارة عن رؤية السلفية الدعوية فيما يتعلق بمفهوم طاعة ولي الأمر، حيث تضع شروطًا قاسية للخروج على الحاكم، ومنها إعلانه الصريح لرفض الشريعة والحكم بما أنزل الله[1].

يعد علم الكلام من العلوم الإسلامية التي ركز عليها الخطاب السلفي المعاصر، هذا الاسم (علم الكلام) الذي لا يحبذه الخطاب السلفي، بل يسميه العقيدة أو التوحيد، وفي الوقت نفسه تعامل معه بازدواجية، حيث تم الطعن في شرعية علم الكلام، واعتباره ظاهرة غير سوية؛ ما دام الجدل في العقائد منعدمًا في صدر الإسلام وزمن النبوة والخلافة فهو علم فاقد للشرعية، ولا مبرر لقيامه، ووظفه في الوقت نفسه من أجل النيل من خصومه من تيارات الإسلام السياسي والاتجاهات الإصلاحية داخل المدرسة السلفية.

بل نجد الكثير من رموز السلفية قد انخرطوا في خلافات قديمة، وناصبوا العداء متكلمين غادروا عالمنا منذ ما يزيد على الألف عام، ومحض بعضٌ منهم أعماله للرد على متكلمين قد بليت عظامهم. وبعضٌ جعل همه الانتصار لفرقة دون أخرى، وانخرط في مسلسل من الردود التي لا تنتهي.

وقد غذَّى هذا الطعن قلة الوعي التاريخي لدى منظري السلفية، الذين نسوا، أو تناسوا، الأدوار الطلائعية التي تبوأها علم الكلام في الدفاع عن الملة ضد الخصوم الذين كانوا تواقين للنيل من الإسلام، وذلك عن طريق كيل التهم والتشكيكات لأصول الدين. أضف

---

1 عماد عبد الغني، **السلفية والسلفيون**، مصدر سابق، 85.

إلى ذلك قلة الوعي المعرفي الذي أدى بأصحابه إلى نسيان أو تناسي المكانة المعرفية لعلم الكلام بالنظر إلى علوم الملة الأخرى[1].

ولكن في الوقت نفسه نجد أن الخطاب السلفي وظف مضامين هذا العلم من أجل النيل من خصومه، لا سيما الجماعات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية؛ حيث تم استدعاء العديد من المفاهيم والأدوات الإجرائية التي تمتح من المناظرة الكلامية وأدبيات الملل والنحل، كل ذلك من أجل الإطاحة بالخصوم الإسلاميين ذوي المشاريع السياسية، كما عمل على إعادة توظيف مفاهيم كلامية في خطابه السياسي، مما يحتّم علينا ضرورة الوقوف عند العديد من المفاهيم والمصطلحات التي تم تداولها في الحقل المعرفي للخطاب السلفي في نقده للأحزاب والجماعات الإسلامية، خاصة تلك المفاهيم الكلامية التي تم إلباسها لباسًا سياسيًّا.

ب- المدونات الكلامية المفضلة لدى الخطاب السلفي

يجد المتتبع للأدبيات السلفية "السياسية" وارتباطها بالمدونات الكلامية الكلاسيكية أن الخطاب السلفي يتعامل بانتقائية شديدة مع الكتب الكلامية؛ فهو إن كان يطعن في مشروعية علم الكلام إلا أنه لا يتوانى في استدعاء الكثير من المدونات التي تؤسس لأيديولوجيته

---

1 فالمفسر أو المحدث أو الفقيه لا يمكنه أن يشرع في مباحث علمه دون أن يسلّم بالكثير من المقدمات التي برهن عليها المتكلم، مثل كون القرآن الكريم هو كلام الله المعجز، ومحمد هو رسول الله المؤيَّد بالمعجزات، إلى غير ذلك من المقدمات التي يطول ذكرها. ولعل هذا هو سبب التسميات الكثيرة التي لقب بها علم الكلام: الفقه الأكبر، أصول الدين، علم التوحيد.

التي تقضي بالموقف السلبي التام من الأحزاب وتنظيمات الإسلام السياسي، حيث نجد كتبًا بعينها تظل أثيرة ومفضلة لدى الخطاب السلفي، وأهم تلك الكتب[1]:

- ابن قيم الجوزية، **اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية**.
- ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**.
- ابن تيمية، **الاستقامة**.
- الشاطبي، **الاعتصام**.
- ابن خزيمة، **التوحيد**.
- ابن قدامة، **ذم التأويل**.
- أحمد بن حنبل، **الرد على الزنادقة والجهمية**.
- رد الدارمي على بشر المريسي.
- الخلال، **السنة**.
- أبو بكر بن أبي عاصم، **السنّة**.
- اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة**.

---

1 **كتاب التوحيد** لابن خزيمة و**السنة** للخلال و**السنة** لأبي بكر بن أبي عاصم... رغم أنها ليست بالكتب الكلامية وإنما تضمنت الحديث المجرد، إلا أنها تضمنت الأحاديث والآثار المتعلقة بالقضايا الكلامية مثل الصفات والقضاء والقدر...، وشكلت المستند الشرعي الذي من خلاله رد أهل الحديث على المتكلمين، فعمل الخطاب السلفي على إعادة الاعتبار لهذه الكتب وطبعها ونشرها على نطاق واسع، وتوظيفها في النقاشات الكلامية المعاصرة. رغم أن الكثير من العلماء المنتقدين لهذه الكتب، بما فيهم المحسوبون منهم على الحنابلة، عبروا عن عدم اتفاقهم مع أصحاب تلك الكتب لحشدهم مئات الأحاديث دون تمحيصها، بالإضافة إلى ما تضمنته من آثار تؤدي إلى التشبيه الغليظ، ينظر على سبيل المثال كتابان لابن الجوزي (ت 597هـ) وهما **أخبار الصفات**، تحقيق مرلين سوارتز (Merlin swartze) (ليدن: مطبعة بريل، 2002)، ص17–18، ثم كتاب **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، وقد طبع عدة مرات بتحقيق العلامة حسن السقاف.

- ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**.
- ابن بطة العكبري، **الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة**.
- الآجري، **الشريعة**.

هذه الكتب وأشباهها تؤسس للرؤية السلفية فيما يتعلق بما تعتبره "علم كلام" مقبولاً. ويعتبر الإقبال على تلك الكتب من علامات السلفي الصحيح المنهج، فهذا ربيع المدخلي يخاطب عبد الرحمن عبد الخالق الذي أثنى على جماعة التبليغ: "فنسأله هل جماعة التبليغ قائمة على ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم كما حدد رسول الله صلى الله عليه وسلم الفرقة الناجية من فرق الهلاك؟ وهل جماعة التبليغ تقرر في مدارسها كتب التوحيد على منهج السلف الصالح مثل **السنة** للّالكائي و**الشريعة** للآجري و**الإبانة** لابن بطة و**الواسطية** و**الحموية** و**التدمرية** و**الصواعق المرسلة**، وتحب هذه الكتب وأهلها وتنصح الناس بدراستها، أو أنها تحارب هذه الكتب وأهلها وترميها وترمي أهلها بالضلال، وتقرر كتب البدع **كالنسفية** و**المسايرة** وكتب الرازي والإيجي وغيرها من كتب العقائد الماتريدية والأشعرية والجهمية؟ [...] وهل هي في توحيد العبادة تقرر كتاب **التوحيد** وشروحه وكتاب **التوسل والوسيلة** و**الرد على البكري** و**إغاثة اللهفان**، أو هي تحارب هذه الكتب وتحارب أهلها، وتدرس كتب الكلام والمنطق والفلسفة وكتب التصوف الشركي؟"[1]. فالمدخلي من خلال هذا الاقتباس يوضح ماهية الكتب الكلامية، التي يسميها كتب التوحيد، الأثيرة لدى الخطاب السلفي، وفي الوقت نفسه يعلن براءته من كتب كلامية بعينها، وهي الكتب الكلامية للأشاعرة والماتريدية.

والملاحظ أن التيار السلفي المدخلي يقوم باستحضار كتب عقدية بعينها، خصوصًا تلك التي كتبت في وقت انتصار الحنبلية على الأشعرية، والتي اتسمت بتشدّد الحنابلة وتعصّبهم

---

1 ربيع المدخلي، **جماعة واحدة لا جماعات وصراط واحد لا عشرات** (القاهرة: دار المنهاج، 2005)، ص 63-64.

مثل متون البربهاري[1] (ت 329هـ) وابن البنّاء[2] (ت 471هـ) وهذه المتون تحظى بالشرح في الأوساط السلفية المدخلية، ويتم الاحتفاء بها لأنها تجمع بين مكونين مهمين في الفكر السلفي المدخلي وهما: هجر المبتدع والغلظة عليه، وطاعة ولي الأمر[3].

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن الدرس العقدي السلفي يتغير مضمونه ومن ثم طبيعة تدريسه باختلاف المدرسة الشارحة للمضمون السلفي الواحد. فالشرح المدخلي مختلف عن الشرح الجهادي، ويمكن إدراك ذلك بسهولة من خلال مقارنة الشرح المدخلي لمتن **نواقض الإسلام** مثلاً، كشرح عبد العزيز الريس، بشرح يوسف العييري أو علي الخضير. وكذلك الشرح الصحوي لمسألة الحاكمية، غير الشرح المشيخي التقليدي، ويمكن إدراك ذلك من خلال مقارنة شرح سفر الحوالي لرسالة محمد بن إبراهيم في تحكيم القوانين، وكلام الفوزان في تعليقه على **الدلائل في حكم موالاة أهل الإشراك**؛ فكل يحاول توظيف المضمون السلفي في اختياراته الخاصة التي تشكل ملامح تياره[4].

ثالثًا: العلاقة الملتبسة بين السلفية والسياسة

رغم ما يبدو في الظاهر من كون السلفية تيارًا انسحابيًّا لا يهتم بالسياسة والشأن العام، إلا أن الخطاب السلفي مشحون بالمضامين السياسية، ويستبطن مواقف ورؤى سياسية سواء كان معارضًا أو متصالحًا[5]. وعمومًا يمكن أن نحصر الخطاب السياسي للسلفية في اتجاهين:

---

1 مثل كتاب **شرح السنة**.

2 مثل **الأصول المجردة على ترتيب القصيدة المجودة، شرح الحائية لابن أبي داود في السنة**.

3 عمرو بسيوني، **الدرس العقدي المعاصر** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015)، ص171.

4 المصدر السابق، 172.

5 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015)، ص415.

الأول: الاتجاه **الصحوي**، الذي مزج بين الرؤية السياسية للإخوان المسلمين والأيديولوجية السلفية، وهدفه هو الحفاظ على مكونات الخطاب السلفي التقليدية، وفي الوقت نفسه الانخراط في الشأن العام، عوض الانسحاب من المجال السياسي تحت ذريعة طاعة ولاة الأمور، والذي من أبرز وجوهه محمد سرور زين العابدين، وتيار الصحوة السعودي الذي يمثله كل من سلمان العودة وناصر العمر وسفر الحوالي وعبد الرحمن عبد الخالق.

الثاني: اتجاه **السلفية الجامية أو المدخلية**، هذا التيار الذي يذهب مذهبًا مغايرًا من السياسية؛ حيث يرى أن الخوض في قضايا الشأن العام هو منازعة لولاة الأمور الذين أمرنا الله بطاعتهم وعدم منازعتهم، لذلك رأى منظرو هذا التيار، بدءًا من محمد أمان الجامي وربيع بن هادي المدخلي، أن يهاجموا التيارات الإسلامية الحركية أو السلفية التي تخوض في قضايا الشأن العام، وعلى رأسها الإخوان المسلمون والتيار السلفي الصحوي.

وبالرغم من دعوى السلفية المدخلية عدم التدخل في السياسة عن طريق ضرب ستار حديدي فكري بينها وبين الشواغل السياسية، إلا أن أتباعها انخرطوا بصورة غير مباشرة في المعادلات السياسية من خلال الحروب الفكرية والسياسية التي خاضوها نيابة عن الحكومات في مواجهة التيارات الإسلامية الأخرى، خصوصًا تيارات الإسلام السياسي والتيار السلفي الصحوي. والواقع أن السلفيين أغلقوا الباب على السياسة، لكنهم دخلوا إليها عبر النوافذ[1].

إن السلفية الجامية أو المدخلية، بهذا الفعل، تعد أكبر خائض في المجال السياسي؛ لأنها لم تكتف بالابتعاد، بل هاجمت كل من يقترب من المجال السياسي، وموقفها هذا لا يمكن إلا أن يكون سياسيًّا. وسوف يوظف منظرو هذا الاتجاه الأدبيات الفقهية والحديثية، وحتى الكلامية، في إقناع الفقيه أو المتدين على العموم بالابتعاد عن السياسة؛ بحجة أن الخوض

1 محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، **الحل الإسلامي: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن في الأردن** (عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2012)، ص250.

في الشأن العام هو منازعة لولاة الأمور الذين تجب طاعتهم والامتثال لهم حسب المنظور السلفي المدخلي.

والملاحظ هنا هو النزعة الانتقائية الشديدة التي يتميز بها التيار السلفي المدخلي في هذا المجال، فإذا كانت المدونات التراثية الكلاسيكية تحذر من الاقتراب من رجل السلطة، وتنبه إلى حيله وطريقة استدراجه لرجل العلم، كما قال تاج الدين السبكي: "فكم رأينا فقيهًا تردد على أبواب الملوك فذهب فقهه، ونسي ما كان يعلمه، وإلى فساد عقيدة الأمراء في العلماء فإنهم يستحقرون المتردد إليهم [...] وذلك فساد عظيم وفيه هلاك العالم"[1]. فالأدبيات السلفية المدخلية تحذر من الاقتراب من المجال السياسي؛ لأنها ترى وجوب طاعة ولاة الأمر كيفما كانت قراراتهم، وتعتبر انتقادهم نوعًا من الخروج وتأليب الناس عليهم.

رابعًا: التوظيف السياسي للمناظرة الكلامية في الخطاب السياسي للسلفية

أ- محاكاة أدبيات الملل والنحل

أول تجلٍّ من تجليات التوظيف السياسي للمناظرة الكلامية في النقاش السياسي تسمية الأحزاب والتنظيمات السياسية والأحزاب بالفرق، والفرق هي تسمية تنتمي إلى أدبيات الملل والنحل، وأهم ما ألف فيها هو **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين** لأبي الحسن الأشعري (ت 324هـ)، وكتاب **الفرق بين الفرق** لعبد القاهر البغدادي (ت 429هـ) وكتاب **الملل والنحل** للشهرستاني (ت 548هـ) وغيرها كثير. هذه المؤلفات التي يهدف مؤلفوها من خلالها إلى تعداد الفرق الكلامية التي تفرّعت بعد الرسول صلى الله عليه وسلم؛ وظفها التيار السفي باعتبار الأحزاب والتنظيمات السياسية المعاصرة في البلاد الإسلامية امتدادًا للفرق والطوائف التي انشقت عن جماعة المسلمين بعد عصر الخلافة

1 تاج الدين السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق: محمد علي النجار وآخرين (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1948)، ص68.

الراشدة، وإن اختلفت في اللقب والشعار[1]. يقول بكر أبو زيد: "فلنعبر بالفرق لا بشعار الجماعات الإسلامية؛ لأن جماعة المسلمين واحدة لا تتعدد على مثل ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم، وما عدا جماعة المسلمين فهم من الفرق من جماعة المسلمين، ولنعبر بالبدعة أمام السنة، وأهل السنة والجماعة أمام: أهل البدع والأهواء"[2].

واعتبر عديد من رموز التيار السلفي أن تأسيس الأحزاب والتنظيمات الإسلامية التي تشتغل بالدعوة والشأن العام مشابه لانشقاق الكثير من الفرق الكلامية، وهو ما يؤكده ابن عثيمين (ت 1999م): "إذا كثرت الأحزاب في الأمة فلا تنتمِ إلى حزب؛ فقد ظهرت طوائف من قديم الزمان مثل الخوارج والمعتزلة والجهمية والرافضة، ثم ظهر أخيرًا إخوانيون وسلفيون وتبليغيون وما أشبه ذلك، فكل هذه الفرق اجعلها على اليسار، وعليك بالأمام وهو ما أرشد إليه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين"[3].

ويصر بكر أبو زيد على تسمية الأحزاب والتنظيمات الإسلامية بأنها "فرق"، بل يذهب للقول إنه من العلمية والحق أن توصف الجماعات الإسلامية والأحزاب بالفرق وبأهل البدع والأهواء وليس الجماعات الإسلامية؛ لأن جماعة المسلمين واحدة لا تتعدد مثل ما كان عليه الرسول وأصحابه[4]. يتساءل بكر أبو زيد: "هل هذه الأحزاب والجماعات الإسلامية القائمة في عصرنا مرفوضة سندًا ومتنًا، وأنها امتداد للفرق والطوائف التي انشقت عن

1 بكر بن عبد الله أبو زيد، **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية** (الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1410هـ)، ص8.

2 نفسه، ص12.

3 ابن عثيمين، **شرح الأربعين النووية** (الرياض: دار الثريا للنشر والتوزيع، 2004)، ص 308–309.

4 **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب**، ص12. لا أريد هنا من الإحالة إلى بكر أبو زيد إدراجه ضمن التيار المدخلي، لكن أردت التنبيه وبيان أن الغالب على رموز التيار السلفي هو النظر إلى التنظيمات والأحزاب الإسلامية من منظار الفرق الكلامية، وليس باعتبارها مكونات مجتمعية أفرزتها الحياة السياسية المعاصرة والمدافعة من أجل الإصلاح.

جماعة المسلمين بعد عصر الخلافة الراشدة وإن اختلفت في اللقب والشعار وشيء من التخطيط والمنهج؟"[1].

كما يتم في كل مناسبة عقد مقارنات بين الفرق الكلامية والأحزاب والجماعات الإسلامية؛ يقول بكر أبو زيد: "وأن الفرق الإسلامية في الماضي المنشقة عن جماعة المسلمين كانت ظالمة؛ لأنها مبنية على الانحراف عن الصراط المستقيم بما تبنته من آراء وأهواء ضالة، لأنها كانت تعيش في وسط ولاية إسلامية شريعة الله فيها نافذة، بخلاف الأحزاب والجماعات المعاصرة فهي في وسط حكومات وعروش هي في الغالب متحللة من تحكيم شريعة الإسلام"[2].

ويورد بكر أبو زيد نصًّا للبغدادي من كتاب **الفرق بين الفرق** يوظفه من أجل مهاجمة الجماعات الإسلامية والأحزاب: "كان المسلمون عند وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم على منهاج واحد في أصول الدين وفروعه غير من أظهر وفاقًا وأضمر نفاقًا"[3]. والملاحظ هنا كيف يتم توظيف نصوص كلامية بعينها من أجل دعم الموقف الذي يبين الانتماء إلى الجماعات الإسلامية والتحزب حرامًا. والملاحظ هو النزعة الانتقائية للنصوص، فالبغدادي ظاهر الأشعرية بل هو علم من أعلامها، ولكن بكر أبو زيد لا يجد غضاضة في توظيف نص أشعري إذا كان يؤدي إلى الإطاحة بحجج الخصوم من تنظيمات الإسلام السياسي.

كما يتم تصنيف الأحزاب السياسية بناء على الفرق الكلامية؛ فالسلفية قد اتخذوا لهم رموزًا يمثلون أهل الحديث بدءًا من أحمد بن حنبل وابن تيمية، وبما أن خصوم هؤلاء لم يكونوا إلا من المعتزلة والأشاعرة والشيعة فجل كتاباتهم الدفاعية موجهة ضد خصومهم من هؤلاء الفرق، فإن السلفية المعاصرة تحاول أن تلبس خصومها من الإخوان المسلمين

---

1 أبو زيد، المصدر السابق، ص8. ورغم أن بكر أبو زيد لا ينتمي إلى التيار المدخلي إلا أنه يبين الإطار العام الذي يقارب به التيار السلفي مسألة التعددية الحزبية والفكرية، وكيف ينظر التيار السلفي إلى المخالف فكريًّا وتنظيميًّا.

2 **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب**، ص9.

3 السابق، ص18. البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق: محمد عثمان الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، د. ت.)، ص32.

وجماعات الإسلام السياسي وصف الاعتزال أو الأشعرية أو التشيع حتى يتسنى لها الرد عليهم، انطلاقًا من كلام رموز السلفية مثل ابن حنبل وابن تيمية. يقول أحد رموز السلفية المدخلية، جمال بن فريحان الحارثي، في وصفه لأعضاء الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين: "ومن أراد التأكد عليه أن يطلع على قائمة مجلس الأمناء وأعضاء الاتحاد فستجد فيها أيها الشباب إضافة إلى ما ذكرت: المعتزلي والأشعري والمرجئ والمبتدع والحزبي وغيرهم من النحل"[1].

ويحاول التيار المدخلي في كثير من المناسبات إحداث تماهٍ في المواقف بين مواقف المعتزلة ومواقف العديد من رموز تيار الصحوة؛ فقد وصف جمال بن فريحان الحارثي موقف سلمان العودة الذي يدعو فيه العلماء إلى الاهتمام بواقع الناس بمثل ما قاله عمرو بن عبيد المعتزلي عن الحسن البصري: "ما علمكم الحسن البصري إلا حيضة في خرقة"[2].

هذا بالإضافة إلى عمليات الإسقاط الغريبة؛ فقد تحدث ربيع المدخلي في كتابه **منهج أهل السنة والجماعة في نقد الرجال والكتب والطوائف**، بعد أن سرد العديد من الآثار التي يحذر فيها الرسول من الخوارج ويذكر مثالبهم، فعقب على تلك الآثار: "أين المدافعون عنهم في ظل ذلك المنهج الغريب المخالف لمنهج الله ورسوله؟ أين المدافعون عن الروافض والقبوريين والأشاعرة والحزبيين؟ أين المدافعون والمنافحون عن العقلانيين العصريين والجهمية المعطلين؟"[3]. فكيف ينطلي على ذي عقل هذا الإسقاط الغريب والعجيب، وهو جعل تحذير الرسول من الخوارج تحذيرًا من الحزبيين والأشاعرة والصوفية... وكيف يقارن بالخوارج الأشاعرة وغيرهم طوائف الأمة، رغم أن المؤلف لا يتوقف عن الاستدلال بنصوص لأشاعرة مثل النووي وابن حجر العسقلاني.

---

1 جمال بن فريحان الحارثي، **الرسائل الجلية في الرد على ضلالات بعض دعاة الحزبية** (القاهرة: دار المنهاج، 2014)، ص103.

2 السابق، ص100.

3 ربيع المدخلي، **منهج أهل السنة في نقد الرجال والكتب والطوائف**، ضمن: **مجموع كتب ورسائل وفتاوى ربيع المدخلي** (القاهرة: دار الإمام أحمد، د.ت.)، 5/ 172.

والملاحظ أن الخطاب السلفي يعلن رفضه لمسميات الأحزاب والجماعات الإسلامية، إلا أنه لا يتوقف عن استعمال مسميات مشابهة: الجماعة، جماعة المسلمين، الفرقة الناجية، الطائفة المنصورة، السلف، أهل الحديث، أهل الأثر، أهل السنة والجماعة... كما نجد العديد من الأدبيات السلفية التي كُتبت من أجل التحذير من الحزبية والجماعات الإسلامية باعتبار أنها تدعو إلى التحزب، حيث يتم اعتبار الجماعات الإسلامية مظهرًا من مظاهر التحزب والعصبية، والمشكل أن يتم إسقاط بعض حوادث العصر النبوي على التنظيمات الإسلامية اليوم. إن فكرة الحزب والجماعة ترتبط في المخيلة السلفية بالجو السجالي الجاثم على مسيرتها الصراعية مع الفرق الكلامية. وبسبب هذا التوظيف صار علم الكلام يشكو في الأدبيات السلفية من تسيب واضح في التفسير بسبب إسقاط غريب في الفهم والتأويل، فذلك راجع إلى أسباب عدة لعل من بينها قلة وضعف الاحتكاك بالمصادر الأساس، أو انتزاعها من ظرفيتها "الضابطة" لفهمها وإخضاعها لرؤى جاهزة في الفهم والتعليل.

ب- استدعاء مبحث الأسماء والأحكام

تعتمد الاستراتيجية السجالية للخطاب السلفي على إعطاء معانٍ مختلفة للعديد من المفاهيم الإسلامية مثل: الاجتهاد والتجديد وغيرهما من المفاهيم. فمثلاً، يعد "التجديد" في العرف السلفي ليس ما يتبادر إلى الذهن من التجديد ونفض وإعادة النظر في الكثير من قضايا الدين، لكن التجديد لدى الخطاب السلفي هو تجديد الصلة بالدين؛ أي إزالة كل ما علق به من تأويلات وأفهام الفقهاء والمتكلمين، فالتجديد هو الرجوع إلى الجدة الأولى للدين التي أتى بها الرسول عليه السلام. أما الاجتهاد في العرف السلفي فليس هو إيجاد أجوبة شرعية لقضايا العصر ومستجداته، بل هو التحرر من سلطة المذاهب الفقهية واستخلاص الأحكام الفقهية من النص الشرعي مباشرة دون وساطة الفقهاء. المنهجية نفسها سيعتمدها الخطاب السلفي في توظيفه لأحد المباحث الكلامية وهو مبحث الأسماء والأحكام، الذي يتناول مباحث إطلاق أحكام الفسق والكفر والابتداع والخروج... في أسماء وأحكام في الوقت نفسه. وبقدر ما تتعين أسماء المؤمن والفاسق والكافر والخارج تتعين أحكام كل واحد منهم في المجتمع السياسي قبل الآخرة، وهو ما يعني أن التحديد

الميتافيزيقي لكل من الإيمان والفسق والكفر يتخذ بالضرورة بعدًا سياسيًّا يؤدي بالضرورة إلى مسألة الحقوق والواجبات المجتمعية والسياسية[1].

فالمصطلحات الكلامية المنتمية إلى مبحث الأسماء والأحكام لا تكف عن التردّد والترحل والانتشار داخل الخطاب السياسي للسلفية، ولعل مرجع ذلك فيما يبدو إلى ما تتمتع به تلك المفاهيم والمصطلحات الكلامية من قابلية للتوظيف تسمح بتحويلها أحيانًا كثيرة إلى مفاهيم إجرائية لأنها أسماء وأحكام، فعمل الخطاب السلفي على إعادة تدوير تلك المفاهيم من أجل مهاجمة خصومه الذين هم بالأساس الأحزاب والتنظيمات الإسلامية ذات المشاريع السياسية، حيث تم رشقهم في الكثير من المناسبات بمسميات: الابتداع والفسق، والكفر والخروج.

وقد ازدادت حدة توظيف مبحث الأسماء والأحكام الكلامي من خلال إعادة بعض منظري السلفية، وهو ربيع المدخلي، إحياء مبحث الجرح والتعديل؛ الذي من خلاله جرح[2] كل من يخالف الرؤية السياسية لمنظري التيار المدخلي، وعُدّل كل من يتفق مع رؤيتهم السياسية، وهذا يحتاج وقفة أطول اعتبارًا للتوظيفات الواسعة التي مورست عليها، والنتائج الخطيرة التي ترتبت على ذلك، وهو ما تعكسه أعمال ربيع المدخلي.

أصبح التشهير بالإرجاء قاطرة علماء الصحوة والسرورية في المملكة. وقد ضمت مجلة **البيان** في أول عدد لها عام 1986 مقالاً مطولاً بعنوان: " الإرجاء والمرجئة" عرض حججًا نجدها أكثر تفصيلاً في أطروحة الدكتوراه التي قدمها سفر الحوالي في السنة نفسها، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، والتي أشرف عليها محمد قطب في جامعة أم القرى. والباحث يذكر في مقدمته أنه يدرس الإرجاء باعتباره ظاهرة فكرية وليس كفرقة تاريخية، ويترتب على ذلك بطبيعة الحال كشف بعض اتجاهات الإرجاء في الدعوة الإسلامية المعاصرة. لا بد

1 عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي**، مصدر سابق، ص51.

2 الجرح هو مصطلح تقني ينتمي إلى علم الحديث، ويقصد به وصف راو من رواة الحديث بأوصاف جارحة تمنع من اعتبار حديثه موثوقا به وبالتالي تضعيف الحديث الذي يرويه.

من الإشارة هنا إلى أن مفهوم الإرجاء ارتبط منذ البداية بفكرة عدم التدخل في السياسة، وبعدها توسع هذا المفهوم ليشير إلى الذين يحكمون على المؤمن (وتجاوزًا على الحاكم) انطلاقًا من شهادته فقط، لا من أفعاله أو مدى قيامه بواجباته التعبدية[1].

وهذا الفهم هو ما انعكس على التقييم السياسي للخطاب السلفي تجاه الأحزاب والتنظيمات الإسلامية؛ فهو يحكم عليهم ويتعامل معهم كأنهم فرق كلامية، فعوض الحكم على برامجهم بكونها ملائمة أو غير ملائمة أو تفقد النجاعة، يتم الحكم عليهم بالابتداع والضلال، فكأن البرنامج السياسي لدى التيار السلفي لا يقوم إلا انطلاقًا من خلفية كلامية.

إن طبيعة الاشتغال "السياسي" السلفي وطبيعة النموذج المعرفي الذي تشتغل به السلفية لا يمكن إلا أن يقوم باستدعاء المفاهيم الكلامية والمناظرة الكلامية؛ لأن الخطاب السياسي الحديث يضيق عن الاستجابة للخطاب السياسي السلفي المعاصر.

ج- استخدام الأساليب الحجاجية لعلم الكلام

من مظاهر استدعاء المناظرة الكلامية استخدام الأدوات الإجرائية للمتكلمين، مثل عمليات تشعيب أسماء الفرق، فكما يتم تفريع المعتزلة إلى فرق صغيرة مثل الجاحظية (نسبة إلى الجاحظ) والنظَّامية (نسبة إلى إبراهيم النظام)... فالخطاب السلفي يسير على مثل هذا المنوال: حيث نجده يسلك المسلك ذاته في تسمية خصومه في حومة هذا الصراع المسيس الذي تبدى في قضايا كلامية، فكانت القطبية –نسبة إلى سيد قطب– والسرورية نسبة إلى محمد سرور زين العابدين، والمدخلية نسبة إلى ربيع المدخلي، والحدادية نسبة إلى محمود الحداد المصري. إن كثرة تلك الانشقاقات والأسماء تعطي الانطباع بأننا إزاء أدبيات الملل والنحل التي تتناسل في الفرق بناء على أسماء كل من أحدث فكرًا أو فهمًا مختلفًا، سواء أكان دقيقًا أم جليلاً.

---

1 عبد الغني عماد، **السلفية والسلفيون**، مصدر سابق، ص 66.

من الأدوات الإجرائية التي يعتمدها التيار السلفي استعارة بعض الأساليب الحجاجية التي تمتح من أدبيات الردود الكلامية، حيث يعتمد رموز التيار السلفي في هجومهم على خصومهم السياسيين على وصف أدلتهم بالشُّبَه (جمع شبهة). والشبهة هي مصطلح تقني يشير إلى أن دليل الخصم ليس بدليل وإنما هو شبيه بالدليل. ومن المصطلحات التقنية التي تستدعيها الأدبيات السلفية من المناظرات الكلامية وصف تشبث الخصوم بالأدلة بالمكابرة[1]، والمكابرة يقصد بها في العرف الكلامي والمناظراتي: "تعرض للخصم في أمور منها أن يقول شيئًا فإذا رأى ما يلزم عليه جحد أن يكون قاله وصمم على ذلك [...]، وأن يجحد مذهبًا له أو الرئيس الذي ينتحل قوله [...]، ومنها أن يجحد ضرورة يشترك أهل العقول فيها ويدعي أن الحقيقة معه في جحدها"[2].

وكذلك وصف أدلة الخصوم واعتراضاتهم بـ"الشغب"؛ حيث يقول ربيع المدخلي في رده على عبد الرحمن عبد الخالق: "ولكن قصد عبد الرحمن الشغب على السلفيين والسير في خصومتهم على طريقة الإخوان المسلمين"[3]، فابن عقيل يوضح معنى الشغب في العرف المناظراتي: "فأما الشغب فإنما هو تخليط أهل الجدل، وهو ما أوهم الكلام على حجة أو شبهة ولم يكن في نفسه حجة ولا شبهة"[4]. وكذلك إطلاق لفظ "التحريش" على كل من ينتقد أو يبدي ملاحظات على مسيري الشأن العام.

كما يعتمد التيار السلفي على تقنية من تقنيات المناظرة الكلامية وهي الحجاج بالهزء عن طريق التمثيل لأدلة الخصم بأمثلة مختارة بانتقاء وتثير الضحك، وهو ضحك يبدو أن الخطاب السلفي يتعمد إثارته، وذلك حتى تثير الاستهجان والهزء من طرف المتلقي. ولعل

---

1 المدخلي، **جماعة واحدة لا جماعات**، مصدر سابق، ص46.

2 ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999) 1/ 473- 474.

3 المدخلي، **جماعة واحدة لا جماعات**، مصدر سابق، ص33.

4 ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1/ 339.

هذه استراتيجية حجاجية تفطن لها كل من بيرلمان وتيتكاه وأطلقا عليها الحجاج بالهزء[1]، نمثل لها بهذا المثال؛ إذ يقول المدخلي في سياق رده على سلمان العودة والصويان اللذين يدعوان إلى منهج الموازنة: "فهل ترى في ضوء هذا المبدأ الذي تقرره وتستشهد له بهذه الآية أنه لا يجوز ذكر الخمر والميسر ومفاسدهما إلا مقرونًا بذكر محاسنهما ومنافعهما..."[2]، وترتكز هذه الاستراتيجية الحجاجية على جعل معطيات الخصم مجرد ترهات تثير الضحك والتفكه.

ومما يدل على ما أسلفناه من استدعاء أجواء المناظرات الكلامية وأدواتها الإجرائية في الخطاب السياسي للسلفية أن فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء تصنف فتاوى حول الانتماء إلى الأحزاب والجماعات الإسلامية ضمن باب العقيدة، وهذا واضح جدًّا في الجزء الثاني من فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء، وهذه الأمور تنتمي إلى ميدان الفقهيات، وقد تم إدراجها في باب العقيدة حتى يتم معالجتها بالمنهج نفسه الذي عولجت به قضية المعتزلة والخوارج.

د-تبني ثقافة الردود

شكلت ثقافة الردود عنصرًا محوريًّا في الفكر السلفي، فرموز التيار السلفي بدءًا من أحمد بن حنبل وابنه عبد الله وابن تيمية، كانت جل كتاباتهم السلفية عبارة عن ردود وردود مضادة، لذلك نجد أن هذه الخاصية انتقلت إلى الكتابات السلفية المعاصرة التي تبنت ثقافة الردود المذكورة سالفًا، مما يضع القارئ في الأجواء السجالية بين الفرق الكلامية في القرن الثالث والرابع الهجري، ومن أمثلة تلك الكتابات:

- حمود التويجري، **القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ.**
- أحمد بن يحيى النجمي، **المورد العذب الزلال فيما انتقد على بعض المناهج الدعوية من العقائد والأعمال.**

---

1 عبد الله صولة، "الحجاج أطره ومنطلقاته"، ضمن: **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، تنسيق: حمادي صمود (تونس: كلية الآداب منوبة، د.ت.)، المجلد 39. ص326-327.

2 المدخلي، **منهج أهل السنة في نقد الرجال**، مصدر سابق، ج5/ 189.

– محمد أمان الجامي، **حكم الديمقراطية وأنها ليست من الإسلام**.

– عبد اللطيف باشميل، **الفتح الرباني في الرد على أخطاء دعوة الألباني**.

– جمال بن فريحان الحارثي، **الرسائل الجلية في الرد على ضلالات بعض دعاة الحزبية**.

– أبو عبد الأعلى المصري، **الكواشف الجلية للفروق بين السلفية والدعوات الحزبية**.

– نزار بن هاشم العباس، **إعلام الأمة بأن حكم المظاهرات والثورات الحرمة والرد على شبهة مجيزيها ومشعليها من الخوارج العصرية**.

– جمال بن فريحان الحارثي، **التطابق بين الشيعة والرافضة وفرقة الإخوان المسلمين**.

كما نجد العديد من الأدبيات السلفية التي كتبت من أجل التحذير من الحزبية والجماعات الإسلامية باعتبارها تدعو إلى التحزب، حيث يتم اعتبار الجماعات الإسلامية مظهرًا من مظاهر التحزب والعصبية، والمشكل أن يتم إسقاط بعض حوادث العصر النبوي على التنظيمات الإسلامية اليوم. يقول بكر أبو زيد: "ولهذا لما قال بعض الصحابة رضي الله عنهم وهم في غزوة بني المصطلق يا للمهاجرين، وقال الآخر يا للأنصار صرخ بهم النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم؟ دعوها فإنها منتنة"[1].

خاتمة

تحصر السلفية المعاصرة المعضلة التي تواجهها الأمة في كونها تتلخص في الجهل والتقليد والتعصب وانتشار البدع، والتي دخلت فيها الأمة الإسلامية بخروجها عن منهج الإسلام المتمثل في الكتاب والسنة على وفق فهم سلف الأمة. لكن السلفية المدخلية ترفض رفضًا تامًّا التعاطي السياسي من أجل الإصلاح؛ وذلك لأنها ترى أن منازعة الحكام الظلمة والتحزب حرام[2]. وترى أن المدخل للإصلاح هو الدعوة إلى الله على منهج السلف الصالح.

1 بكر أبو زيد، **حكم الانتماء**، مصدر سابق، ص17.

2 أحمد سالم وبسيوني، **ما بعد السلفية**، مصدر سابق، ص412.

والخطاب السلفي، رغم ادعائه بكونه يلتزم بحرفية النصوص والظاهر حسب فهم سلف الأمة، فإنه يمارس التأويل، ولعل أهم منحى تأويلي له هو ممارسة لعبة الصمت والإبراز؛ فهو يصمت عن نصوص كثيرة ويردها بطرق مختلفة في الوقت الذي يذهب فيه إلى إبراز جملة من النصوص التي يقبلها ويتفق معها. كما أن أصحاب هذا الاتجاه يعتبرون الممثل لمدرسة السلف في العقيدة، باعتبار أن السلف لم يؤولوا، ولم يتدخلوا في الوحي. ويغيب عن أذهانهم أنهم لا يناقشون كل ما ورد عن السلف الصالح، علاوة على أنهم لا يناقشون لماذا صمت بعضهم وليس كلهم عن مناقشة مسائل الوحي.

يمكن القول إن السلفية المحافظة باشتمالها على يقين مطلق بصحة منهجها تمثل نموذجًا للحركات الإحيائية الأصولية؛ فالرؤية الأحادية للعالم والنص والإنسان أنتجت عقلية ثنائية بامتياز، فثنائيات التوحيد والشرك، والاتباع والابتداع، والخير والشر تتحكم في مفاصل الخطاب السلفي التقليدي، وتؤسس لموقف عدائي تجاه الآخر، ينبني على المماثلة والقياس، فالإخوان المسلمون كأهل الكلام، وحزب التحرير كالمعتزلة، وجماعة التبليغ كالصوفية، والسلفية الجهادية كالخوارج، ولا سبيل إلى الدخول في أفق التوحيد والاتّباع إلا بالتماهي مع الرؤية السلفية التقليدية، وإلا فإن الهلاك والضلال وعاقبة النار تنتظر من تنكب عن صراط السلفية التقليدية المستقيم[1].

1 محمد أبو رمان، حسن أبو هنية، **الحل الإسلامي**، مصدر سابق، ص271.

لائحة المصادر والمراجع

ابن عثيمين. **شرح الأربعين النووية**. الرياض: دار الثريا للنشر والتوزيع، 2004.

ابن عقيل. **الواضح في أصول الفقه**. تحقيق عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999.

أبو رمان، محمد، وحسن أبو هنية. **الحل الإسلامي: الإسلاميون والدولة ورهانات الديموقراطية والأمن في الأردن**. عمان: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2012.

أبو زيد، بكر. **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية**. الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1410هـ.

الحارثي، جمال بن فريحان. **الرسائل الجلية في الرد على ضلالات بعض دعاة الحزبية**. القاهرة: دار المنهاج، 2014.

سالم، أحمد، وعمرو بسيوني. **ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015.

السبكي، تاج الدين. **معيد النعم ومبيد النقم**. تحقيق محمد علي النجار وآخرين. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1948.

الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**. بيروت: دار المنتخب العربي، 1994.

صولة، عبد الله. "الحجاج أطره ومنطلقاته"، ضمن: **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**. تنسيق حمادي صمود، تونس: كلية الآداب منوبة، د.ت.

المدخلي، ربيع. **جماعة واحدة لا جماعات وصراط واحد لا عشرات**. القاهرة: دار المنهاج، 2005.

المدخلي، ربيع. **منهج أهل السنة في نقد الرجال والكتب والطوائف**. ضمن: **مجموع كتب ورسائل وفتاوى ربيع المدخلي**. القاهرة: دار الإمام أحمد، د.ت.

الأصول المعرفية للنموذج الحداثي والسلفية الحديثة

إبراهيم إكزول[1]

مقدمة

تسعى هذه الدراسة لتبيان علاقة النموذج الحداثي، من حيث أصوله الفلسفية والمعرفية، بالظاهرة السلفية: السلفية الحديثة بشكل خاص. فقد استدعت هذه الظاهرة، على مدى العقود الثلاثة الأخيرة اهتمام عدد من الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وذلك وفق أسباب مختلفة يتشابك فيها ما هو علمي وأكاديمي وما هو أيديولوجي ومصلحي، فهي تخضع (ككل الظواهر) لمبدأ التأويل الذي يستغله مهندسو السياسات والاستراتيجيات في شرعنة توجهاتهم.

لقد أصبحت هذه الظاهرة تفرض نفسها سواء داخل البلدان ذات الغالبية من المسلمين، والتي شهدت تشكل العديد من الحركات الإسلامية منذ مطلع القرن العشرين، أو حتى في البلدان الغربية حيث أسهمت ظاهرة الهجرة (النتاج الموضوعي للقضاء على أشكال الإنتاج المحلية، وتهشيم العائد المعنوي للمجتمع المحلي، والتحكم في المجتمعات من خلال أنظمة

1 طالب باحث في الدكتوراه، برنامج دراسات الهجرة، جامعة غرناطة-إسبانيا.

سياسية "حديثة" تمثل مصالح خارجية...) في طرح أسئلة المواطنة والإدماج، والتعدد الثقافي والهوية على مستويين أساسيين:

– مستوى الدولة: بتركيبتها التي تحمل تصورًا أو أيديولوجيا "حديثة" حيث يتم، من خلال هذا التصور وهذه الأيديولوجيا، بناء الأفراد وتشكيلهم وفق منطق معين له أصول فلسفية ونهايات معرفية "دنيانية"[1].

– مستوى الأفراد "الوافدين" والأجيال اللاحقة بهم: حيث إن انتقال تلك الأعداد من البشر لا يحيل إلى انتقال "أشياء" أو "أدوات" أو "مجموعات وظيفية" صماء، بقدر ما يحيل إلى انتقال الإنسان بما يحمله هذا الأخير من ثقافة وقيم وأشواق، أي انتقال لرمزيات وأنماط أخرى مختلفة من العيش، وطرق تفكير تحدد وتوجه مختلف تفاصيل الحياة[2].

تحاول هذه الدراسة، من خلال هذا المعطى المبدئي، تبيان عناصر هذه العلاقة بالاستناد إلى فرضية ما زالت بحاجة إلى تحقيق أنثروبولوجي واجتماعي. تقوم هذه الفرضية على الربط بين الظاهرة السلفية (بالمعنى المعلن عنه في متن البحث) والنهايات المعرفية والأصول الفلسفية للثقافة الحديثة، والتي بدأت تتشكل منذ بدايات عصر النهضة الأوروبي وإلى زمننا الراهن، بحيث يفترض وجود علاقة ترابط (غير قانونية)[3] بين الثقافة الحديثة بنزعتها

1 نستعير هذا المفهوم من خلال كتابات المفكر المغربي طه عبد الرحمن، حيث يضعه هذا الأخير كمحاولة منه لترجمة مفهوم العلمانية.

2 انظر إلى الكتاب المهم لـ:
Abdelmalek Sayad, *La doble ausencia de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*, (Barcelona: Anthropos, 2010).

3 من المهم هنا الإشارة إلى أن محاولة "اختراق" الثقافة الحديثة للمجتمعات التي لم يكن فيها التطور نتاجًا لحركية داخلية بل بإيعاز من الاحتلال الأجنبي، هذه المحاولة قد أنتجت أجوبة عديدة ومختلفة؛ إذ لم يكن الجواب الطائفي (من مختلف المرجعيات) هو الوحيد الذي أنتج في هذا السياق. كما تجدر الإشارة أيضًا إلى أن "الثقافة الحديثة" التي تم استدخالها من قبل "الدولة الحديثة" المشكلة في أحضان الاحتلال لم تكن وفية للنمط الغربي فيما يتعلق بتحديث البنيات الذهنية، فحينما يتعلق الأمر بذلك يسهل أن يلاحظ كيف يتم تثبيط هذه العملية من خلال التحالف مع "التقليد"، وإعاقة الإصلاح من الداخل.

الدنيانية الشاملة وباتجاهها التقنيني للحياة الإنسانية، وبروز الظاهرة السلفية، والتي تتبدى كأنها نقيض موضوعي لهذا الاتجاه.

السلفية الحديثة: الأصولية، التقليد، العولمة

السلفية الحديثة: محاولة تفكيك

ينطوي مفهوم السلفية على تعدد في الدلالات والمعاني؛ ذلك أن مفهومها لا يعبر عن معطيات ثابتة ومتجانسة بقدر ما يعبر عن توجهات قد تكون متنوعة ومتباينة بل ومتضاربة، في كثير من الأحيان، خصوصًا على المستوى السياسي[1]. فالسلفية مصطلح فضفاض يختلف تعريفه بين الدارسين والباحثين، الشيء الذي يفرض على كل باحث تحديد ما يقصده بمفهوم السلفية بناءً على منطلقه التخصصي واستراتيجياته البحثية.

لكن قبل التحديد العملي أو البراغماتي للمفهوم[2] كخطوة منهجية أساسية للحد من فائض الدلالة، يبدو ضروريًّا الانفتاح العام عليه من خلال السياق العام الذي أنتج فيه من جهة أولى، وكذلك من خلال بعض الحركات التي تشترك مع السلفية في بعض البنى الفكرية. إننا بصدد الابتعاد عن المفهوم من أجل الاقتراب منه.

حسب محمد أبو رمان، "في اللغة، ابتداءً، يعود مصطلح السلفية إلى جذر "السلف" (...) ويقصد بها -عند إطلاقها-العصور الأولى من الإسلام، بفرض أنها تمثل الوجه الناصع والصحيح من فهم أحكام الدين وتشريعاته وتطبيقاته"[3]. فهي إذًا "محاولة للعودة إلى ينابيع

---

1 محمد أبو رمان، **أنا سلفي بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين** (عمان: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2014)، ص33.

2 بيير بورديو، **حرفة عالم الاجتماع**، ترجمة: نظير جاهل (بيروت: دار الحقيقة، 1993).

3 أبو رمان، **أنا سلفي**، مصدر سابق، ص33.

الدين، إلى الإسلام الأصلي، من خلال تبني طريقة السلف الصالح -العبارة المقدسة- كمرجعية في فهم الإسلام وتطبيقه"[1].

بهذا المعنى تبدو السلفية محاولة للتمسك باتّجاه فكري أو ديني قديم، لكن هذه العبارة لا تسعف في توضيح مفهومها؛ لأنها غارقة في التعميم، فكيف إذًا يمكننا التقرب أكثر من المفهوم وسبر أغواره؟

السلفية والأصولية

يستعمل بعض الباحثين، مثل جيل كيبل، مفهوم الأصولية للدلالة على السلفية في السياق الإسلامي[2]. وقد "نشأ لأول مرة في الغرب ومن داخل الثقافة الغربية، وعلى وجه الخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية، وظهر لدى أتباع البروتستانتية في مطلع القرن العشرين. والأصولية صفة أطلقت في ذلك الوقت على أصحاب العقيدة المسيحية الأصلية تمييزًا لهم عن غيرهم من الحركات الدينية الأخرى التي تؤمن بعصمة الإنجيل، وتحارب مكتشفات الحداثة (...) وتصر على أن الإنجيل يتسم بالصحة العلمية في جميع تفاصيله"[3].

يشير عبد الوهاب المسيري في سيرته الفكرية إلى بعض هذه الحركات الدينية التي ترفض دينامية التاريخ، أو على الأقل تحوله إلى أسطورة متناهية في البساطة، ومن بين هذه الحركات في الغرب ما يسمى بالحركة البيوريتانية، أو ما يمكن تسميته بالمتطهرين، وهم مجموعة من البروتستانت المتطرفين الذين وجدوا أنه من العسير عليهم البقاء داخل الكنيسة الإنجليزية لأنها -حسب تصورهم- لم تبتعد بما فيه الكفاية عن النمط الكاثوليكي في العبادة، بما فيه من طقوس وتماثيل وزخارف، وطالبوا بـ"تطهير" العبادة المسيحية من كل هذه العناصر الدخيلة التي لم يأت لها ذكر في العهد القديم أو الجديد. "فالوجدان البيوريتاني يرفض

1 Bernard Rougier, *Que est ce que le salafisme*, (Paris: PUF, 2008), 03.

2 لعل استلهام هذا المفهوم من السياق المسيحي للدلالة على ظاهرة في سياق آخر فيه شطط منهجي، ذلك أن الأصولي في السياق الإسلامي يحمل دلالات أخرى غير ما يحمله في السياق المسيحي.

3 إبراهيم الحيدري، **سوسيولوجيا العنف والإرهاب** (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص270.

التاريخ المسيحي كله، بل يرفض أي رؤية تاريخية على الإطلاق؛ لأن العودة إلى "البساطة الأولى" (وهي نقطة سكون ميتافيزيقية غير متطورة أو متغيرة) تصبح واجبًا على كل فرد في كل زمان ومكان"[1].

السلفية كتقليد

بناءً على ما تقدم يمكن استخلاص المبدأ الذي تستند إليه السلفية، ويمكن تلخيص هذا المبدأ الذي تشترك فيه السلفية في الأساس مع "أصوليات" أنتجت في سياقات أخرى في مفهوم سماه داريوش شايغان "عبادة البدايات"[2]، وهو مفهوم يكاد يطابق مفهوم "التقليد" عند عبد الله العروي من حيث هو منهجية وطريقة للتفكير في التراث، حيث تقوم على أساس مفاده أن الحقيقة موجودة في زمن ما وفي مكان ما؛ في استبعاد تام للزمن الجدلي المتغير في مقابل التوسل بالزمن الدائري المعادي للبعد التاريخي[3].

فـ"أصحاب الحديث" أو "السلف الصالح" هم الأولى والأكثر موثوقية في تأويل النص وتفسيره، أما الخلف (أي المتأخرون) فلا بد لهم من الرجوع إلى هؤلاء السلف من أجل الفهم والسلوك والاقتداء. إذن، هي "قراءة أصولية وحرفية للنصوص الإسلامية، تقرر لنفسها التموقف على طرف نقيض من تدخل العقل في فهم الرسالة الإلهية"[4]. كما أن السلفيين هم في "قطيعة مع ما يسمى التبعية العمياء للمدارس الفقهية للإسلام السني، والتي شكلت التاريخ الديني للمجتمعات الإسلامية"[5]. وهذا يعني أن التوجه السلفي هو رفض لمحاولات هذه المدارس تكييف الإسلام المعياري مع ما يفرضه الواقع المحكوم

1 عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر** (القاهرة: دار الشروق، 2013)، ص428.

2 Daryuch Shayegan, *les illusions d´identite*, (Paris: Edition de Felin, 1992).

3 عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص26-44.

4 *Que est ce que le salafisme*, 87.

5 *Que est ce que le salafisme*, 88.

بقوانين التغيّر، وأيضًا هو رفض لما تفرضه السياقات المركبة من أسئلة جديدة لم يتم طرحها والإجابة عنها من قبل.

على هذا الأساس يرى عبد الحكيم أبو اللوز، في بحثه الأنثروبولوجي والسوسيولوجي حول الحركات السلفية في المغرب، في تعريفه للسلفية أنها مؤشر على وجود نوع من النزعة الاحتجاجية ضد التطورات التي طرأت على مستويين من مستويات الدين، العقائدي والتعبدي:

> "فمن الناحية العقائدية تهتم النزعة السلفية بإعادة تقنين الدين، هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد المعيشة. وعلى المستوى التعبدي تهتم النزعة السلفية بعملية إعادة تقنين الشعائر الدينية بتوحيد نماذجها وكلماتها وإشاراتها وإجراءاتها لكي يحافظ الدين على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة"[1].

وهذا يحيل إلى أن السلفية "ليست –فقط–احتجاجا هوياتيًّا أو تركيبًا يسمح بالوفاء للأصول، بل هي أيضًا سعي مستأصل لسيرورة التثاقف، بمعنى سيرورة من نسيان الثقافات المحلية"[2]. فالسلفية لا تتحدد ولا تنسجم مع التداخل أو التعدد الثقافي، وإنما تتحدد من خلال نفي "الثقافي مع محاولة تأطير السلوك اليومي في إطار قاعدة الحلال والحرام"[3].

1 عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (1971–2004) بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص11.

2 Olivier Roy, *El islam mundializado* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003), 14.

3 Olivier Roy, ibid, 147.
ونفي "الثقافي" يعني نفي ما يسمى في الأدبيات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية بالإسلام الشعبي القائم على مجموعة من الممارسات والطقوس ذات الارتباط بمعتقدات "محلية"، أي إنها متجذرة في المخيال الاجتماعي وتمت أسلمتها، مثل: زيارة الأضرحة والمزارات (ويعرف لدى القبائل الأمازيغية بـ"المعروف")، تقديس الأولياء...الخ. انظر: ديل أيكلمان، **الإسلام في المغرب**، محمد أعفيف (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1991).

إن السلفية بهذا المعنى هي تعبير عن رفض أو محاولة إفناء للتجليات الاجتماعية والثقافية للإسلام المحلي في مقابل محاولة نشر إسلام نصوصي، ويتمظهر ذلك اجتماعيًا في "نزعة دينية تتجلى في حركات ذات طابع طائفي، وهي حركات تحاول ضمان الاستقلالية تجاه العلاقات الاجتماعية السائدة"[1].

إن التعدد الدلالي للسلفية -والذي تمت الإشارة إليه آنفًا- وكذا تعدد الحركات السلفية (هناك تصنيفات عديدة كل منها يشير إلى معطيات مختلفة نسبيًّا: السلفية العلمية، التقليدية، الجهادية، الإصلاحية، الوطنية) يعود إلى الاختلاف في الاستراتيجيات وأهداف كل واحدة منها على حدة، لكن رغم هذه الاختلافات فإن بعض الدارسين يرى أن السلفية في عمومها "تيار عريض له تراثه الفقهي والفكري والدعوي، ومعه ترسانة من الكتب والفتاوى والتنظير الديني غير المنقطع عبر القرون الإسلامية"[2]. وفي مقابل هذا الاختلاف في المواقف السياسية واستراتيجيات التغيير والإصلاح، "تكاد تتفق السلفيات المعاصرة عمومًا على خطوط عامة في العقيدة الإسلامية، وعلى مراجع فقهية-تاريخية معينة"[3]. كما أن القواسم المشتركة بين السلفيين عمومًا، بغض النظر عن موقعهم داخل النسيج الحركي السلفي، يمكن حصرها في:

1-الاهتمام بالجانب العقدي اهتمامًا كبيرًا، إذ يمثلون تاريخيًّا أهل السنة والجماعة أو "الطائفة المنصورة" أو "أهل الحديث"[4].

2-الالتزام برؤية عقائدية موحدة التزامًا نصوصيًّا حرفيًّا مع استبعاد التأويل باعتباره بحثًا عن جميع المعاني داخل النص.

---

1 أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب**، مصدر سابق، ص11.

2 **أبو رمان، أنا سلفي**، مصدر سابق، ص17.

3 المصدر السابق، ص39.

4 Olivier Roy, ibid. pp. 137-168.

3-منح عقيدة التوحيد منحى مركزيًّا مع إسقاطها كواقعة ثقافية تحضر في أبسط التفاصيل وأدقها.

4-الحرص على الاتّباع والابتعاد عن الإبداع.

5-حساسية مفرطة تجاه العقل (رفضه في تفسير القرآن)[1].

بهذا المعنى يرى غيرتز أن المعتقدات التي يعتقدها مؤمن ما ليست ذات طبيعة استقرائية بقدر ما هي نوع من العقيدة (الدوغما) التي لا تحتاج إلى برهان[2]، ومعنى هذا أن غيرتز يفهم الدين كمنظومة رموز "تؤسس وترسخ دوافع وأمزجة قوية ومستدامة، وتبدو لدى حامليها واقعية وحقيقية بشكل فريد"[3].

إذا كان محمد عابد الجابري، ناقد العقل العربي، قد قام بتحليل العقل السياسي العربي كاشفًا محدداته وتجلياته، مطالبًا من ضمن ما طالب به من موقعه كمفكر بضرورة تحويل "العقيدة" إلى رأي، كمدخل لإصلاح ثقوب الفكر العربي، وكبديل عن التفكير المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة الكاملة والناجزة[4]، ففي مقابل ذلك يحدد غيرتز السلفية على أنها "محاولة نشطة لتكوين أرثوذوكسية واحدة للسكان كافة... إنه نوع من الإصرار على

---

1 Ernest Gellner, *posmodernismo razón y religión*, (Barcelona: Paidós Ibérica, 1994). pp. 13-37.

2 كليفورد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص111.

3 عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص302.

4 يريد محمد عابد الجابري من خلال مقولة "تحويل العقيدة إلى مجرد رأي" تنسيب معرفة الفاعل الاجتماعي وتجريده من احتكار الحقيقة المطلقة، فرغم أن العقيدة لا يمكن أن تكون إلا مطلقة؛ إلا أنها لا يمكن أن تكون كذلك في ذهن وتمثل الفاعل الاجتماعي، فما ذهب إليه الجابري ليس ضربًا في العقيدة في حد ذاتها بقدر ما هو محاولة لكشف محدودية هذا الفاعل في تمثل الحقيقة الدينية كاملة. انظر:
محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

تأسيس مذهب فقهي متجانس مع العقيدة، وثورة على التقاليد الدينية الكلاسيكية واعتماد الإسلام النصوصي كمناط لكل تفكير وسلوك"[1].

السلفية في سياق عولمي تنميطي

في مستوى آخر، أعمق وأشمل، يفهم من النماذج التحليلية لبعض الباحثين، كعبد الوهاب المسيري، أن الظاهرة السلفية، على الأقل في شكلها الحديث، أي بعد الاحتلال الأجنبي وتأسيس الدولة الوطنية وما تلاهما، هي تعبير عن رفض معين للتحولات العالمية الجديدة، التي أفرزت نظامًا عالميًّا جديدًا يسعى لتنميط الحياة كلها وفق نموذج واحد ووحيد، وذلك من خلال محاولة إلغاء الأشكال العديدة للحياة وطرق التفكير من جهة أولى، حيث إن "كثيرًا من شعوب العالم بدأت تتخلى عن رؤيتها وتحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي، وبدأت تتبنى -عن وعي أو عن غير وعي- الرؤية والتحيزات الغربية، وبدأت تنظر إلى نفسها من وجهة نظر الغرب"[2]. ومن جهة ثانية التفكيك والإقصاء التدريجي للهويات، ما أدى إلى إنتاج ردود فعل اتخذت أشكال أيديولوجيات ماضوية ترفض التفاعل مع الأشكال الجديدة[3].

فالهيمنة الاقتصادية الغربية المتصاعدة في توازيها مع الهيمنة الثقافية والأيديولوجية والمعرفية[4] "كان لها دور في إيقاظ القوى السلفية والأصولية"[5]، بل قد لا نجانب الصواب إذا

---

1 غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة**، مصدر سابق، ص85.

2 المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، ص460.

3 في هذا الصدد يمكن الرجوع إلى كتابات المفكر فرانز فانون حيث تفسر الأساس السيكولوجي لهذا "الهروب"، بل تعتبر أن "العنف المضاد" هو نتاج لتاريخ من الاستغلال المباشر والعنف الرمزي الذي مورس على مجتمعات ذات تراث عريق وثقافة ممتدة، الشيء الذي يفسر هذه الأنواع من ردود الفعل كتعبير عن نوع من المقاومة.

4 تصدير النماذج الإدراكية والرؤى الوجودية الغربية وكأنها هي الوحيدة التي تمثل "خطاب الحقيقة" بتعبير ميشيل فوكو.

5 طيب تيزيني، "**مفهوم التراث العالمي مدخل باتجاه التأسيس**"، عالم الفكر، العدد (2008)، ص25-50.

قلنا إن هذه الهيمنة قد أسهمت في إضفاء نوع من المشروعية على المشروع السلفي، حيث "قد يظهر للبعض" كبديل حضاري، مؤسس على التمايز الكلي عن معطيات الحضارة الحديثة[1].

السلفية هنا إذًا هي بوصفها:

> "تأكيدًا على الهوية كآلية دفاع في مواجهة العولمة وتحدي الحداثة وضغوطات العالم المعاصر بما تمليه من قيم وثقافة وسلوكيات تقتحم المجتمعات التقليدية وتضعها في أسئلة مربكة وقاسية (...) وتكون السلفية صورة عن الآخر مشحونة بالدلالات والرموز والمعاني، وقبل ذلك تكون صورة عن الذات تعتبر مرجعية يقاس بها الآخر"[2].

فمواجهة حالة عدم الثبات الاجتماعي والاقتصادي، كنتاج طبيعي لتغير أنماط الإنتاج ومحافظة دولة الاستقلال على بنية الدولة، التي أسسها الاحتلال الأجنبي، القائمة على اللاتوازن واللاتكافؤ، يتم من خلال الانكفاء على الذات لتشكيل عالم طهري مستقل عن باقي فئات المجتمع.

إن السلفية بهذا المعنى هي جواب طبيعي عن حالة البين-بين التي تقبع فيها المجتمعات الإسلامية منذ دخول الاحتلال الأجنبي وغرسه لمؤسسات وأفكار ومعايير وتمثلات وقيم ونماذج إدراكية كانت نتاجًا لسياقات وتجارب تاريخية غربية. هذه الحالة (البين-بين) تشير إلى أزمة الهوية المتغلغلة أولاً في أذهان الفاعلين الاجتماعيين حيث تشكل طبيعتهم كأفراد تم استدماجهم وبناؤهم اجتماعيًّا من خلال نماذج تنشيئية تنهل من هذا المعين وذاك، بمعنى أن هذه النماذج التنشيئية تعتمد على مرجعيات غير منسجمة بل متنافرة ومتناقضة لكل منها فلسفته ورؤيته للكون والحياة والإنسان والطبيعة.

---

1 إذ يتبدى هنا أن "المغلوب" ليس دائمًا متجهًا إلى "تقليد أو الخضوع" لـ"الغالب" كما هو الشأن لدى ابن خلدون، لكن تحت ظروف وسياقات معينة قد يتجه الفاعلون إلى "التموقف على طرف نقيض" من "نحلة الغالب".

2 أبو رمان، **أنا سلفي**، مصدر سابق، ص 22.

الأصول المعرفية للنسق الحداثي ورد الفعل السلفي الحديث

بعد هذه المحاولة في تفكيك المفهوم، يبدو ضروريًّا الإعلان عن الاستنتاج المستخلص من هذه المحاولة مع محاولة التفاعل النقدي معها. إننا بصدد محاولة تركيب المعنى في أفق التجاوز.

السلفية الحديثة: عود على بدء

من خلال المحاولات التعريفية المقدمة أعلاه يحدد مفهوم السلفية من خلال زاويتي نظر أساسيتين:

الأولى: تتميز بسعيها لتعريف السلفية داخل السلفية نفسها؛ أي في إطار البنى الداخلية للمذهبية السلفية من خلال تركيزها على مميزاتها وعلاقتها الضدية والحدية مع العقل (مستوى ذاتي). كما تتميز أيضًا باستبعاد العوامل السياسية الاجتماعية والاقتصادية (تغير أنماط الإنتاج) في تحديد المفهوم، بمعنى أن هذه المحاولة تنفي (ضمن مجال اشتغالها) تاريخانية المفهوم باعتبارها تظافرًا لمجموعة من الشروط الموضوعية (سياسية، اقتصادية، دينية، ثقافية، اجتماعية...) في إنتاج ظاهرة ما أو مفهوم معين. نسمي هذه المحاولة بالمحاولة الثقافية؛ على أساس أنها متقوقعة داخل تفسيرات وتحديدات للظاهرة داخل حيز ثقافي مغلق دون الأخذ بعين الاعتبار لمستويات أخرى في التحديد[1].

الثانية: وتتميز بسعيها لتحديد المفهوم خارج بنيته الداخلية، وذلك من خلال التركيز على علاقات المفهوم الخارجية، أي من خلال استحضار العوامل الموضوعية (سياسية،

1 يحلل بعض الباحثين هذه الظاهرة من خلال هذه الخلفية، نخص بالذكر بعض "رواد" المدرسة الفرنسية كجيل كيبل وأيضًا المستشرق المعروف برنارد لويس، حيث يفصلون الظواهر والمفاهيم عن سياقات إنتاجها، فحتى السلفية العلمية التي هي مجرد كتابات ومواقف، والتي ينحو بعض الدارسين إلى دراستها كمشكل داخل بنية الفكر الإسلامي، أي أنها تعبر عن لاهوت إسلامي منغلق ومتحكم في كل شيء، يبدو غير ممكن مقاربتها إلا داخل سياقات إنتاجها، ولذلك نجد الاختلاف داخل السلفية العلمية نفسها بين الشرق والغرب.

اقتصادية، اجتماعية، ثقافية...) وتأثيراتها في تشكيل المفهوم. فوفق علم اجتماع المعرفة وعلم الاجتماع التاريخي هناك ثلاثة اتجاهات تفسيرية لعلاقة الفكر بالواقع:

- الفكر يصنع الواقع.
- الواقع يصنع الأفكار.
- العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع.

فإذا كانت المحاولة الأولى تسعى لتحديد المفهوم من خلال التركيز على العامل الذاتي فقط، الشيء الذي يحيل إلى أن مرجعيتها الصامتة تندرج ضمن مسلّمة أن الفكر هو الذي يصنع الواقع، فإنه من الواضح أن المحاولة الثانية (نسميها المحاولة المادية لتأكيدها دور العوامل المادية في تحديد المفهوم) من خلال تركيزها على العوامل الموضوعية أيضًا تندرج ضمن مسلّمة أن الواقع هو الذي يصنع الأفكار[1].

لا شك أن لكل منطلق من هذين المنطلقين رهانات سياسية معينة، سواء كان ذلك عن وعي أو بدون وعي. وبما أننا نطمح إلى أن يكون الرهان الذي يحرك هذا البحث رهانًا معرفيًّا أساسًا، فنقترح زاوية أخرى للنظر تتجاوز منطق التقابلات بمنطق آخر مغاير ينبني على الجدل أو التفاعل أو حتى التحالف بين المتقابلات.

---

1 لكل منطلق على حدة رهانات معينة سواء كانت هذه الرهانات واعية أو مبطنة، فالمنطلق الأول (الفكر هو الذي يصنع الواقع، أي الفكر السلفي هو الذي يصنع طريقة تفكير بعض المسلمين) يمكن أن يحمل في طياته توجيهات "خفية" تذهب إلى اتهام الدين الإسلامي بكونه يحمل بنية عقدية تقود إلى العنف، حيث ليس ثمة انفصال بين ما هو عقدي وما هو قانوني (إرنست كيلنر يصرح بذلك، انظر لائحة المراجع). أما المنطلق الثاني (الواقع هو الذي يصنع الفكر، أي أن الواقع هو الذي يحدد الأفكار السلفية) فمنقسم إلى قسمين أساسيين، الأول يذهب إلى أن المشكل ليس في الإسلام ولكن هناك تحول للفكر الإسلامي إلى نوع من الراديكالية:

Gilles Kepel, *Les politiques du dieu*, (Paris: Editions du seuil, 1995).

والثاني يذهب إلى أن الراديكالية هي من اكتست صبغة إسلامية بعد أن فشل الخطاب اليساري في إقناع الجماهير:

Olivier Roy, *Genealogía del islamismo*, (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996).

الأصول الفلسفية للنموذج الحداثي كعنصر تحليلي للسلفية الحديثة

لتطبيق هذا المنطق سأكتفي بنموذج "السلفية الحديثة"، أي سلفية الزمن الراهن المنتشرة في صفوف العامة، سواء بالانتماء إلى تيار معين من التيارات السلفية أو باستدماج غير واعٍ لمنطق التفكير السلفي.

إن للسلفية معنى عامًّا يمكن أن ينسحب على أي متدين، إذ من الطبيعي أن كل مسلم يعتبر الدين الذي يتدين به هو نفسه الذي جاء به الوحي، وهذه ظاهرة عامة في كل الأديان. كما أن للسلفية أيضًا معنى مخصوصًا، وهو تيار عرف بهذه التسمية وعرف نفسه بها، وله امتدادات تعود إلى القرن الثالث للهجرة. غير أن المفهوم لا يمثل كلاًّ متجانسًا، فعلى سبيل الذكر لا الحصر لا يمكن القول إن سلفية المشرق الإسلامي هي نفسها سلفية المغرب الإسلامي، فهي لا تثير الدلالات نفسها في هذين الفضاءين الثقافيين.

لكن الذي يهم هذه المحاولة التركيبية للمفهوم هو أنه إذا كانت السلفية القديمة التي تعود أصولها إلى القرن الثالث للهجرة مع أحمد بن حنبل من خلال رفض الانصياع للعقيدة المعتزلية في أن القرآن مخلوق، وأن الله هو القديم وحده، والتي حاولت السلطة السياسية أن تتبناها وتفرضها بالقوة، الشيء الذي أدى إلى رد فعل هو بمنزلة أول جواب عن رفض سيطرة السياسي على الديني، ورفض "استدخال" أنماط تفكيرية ذات أبعاد معرفية ونهايات فلسفية ربما متعارضة مع الرؤية التوحيدية، وذلك في تركيز واستغراق واضح في الرواية والحديث (مما يؤكد جدلية الفكر والواقع)[1]، فكيف نحدد إذن السلفية الحديثة؟

---

1 يذهب محمد عابد الجابري في تحليله تطور "العقل العربي" إلى تصنيف هذا العقل ذي الجذور "الأعرابية" بكونه عقلاً بيانيًّا في الأساس، حيث إن "منطقه هو منطق الفضاء الثقافي الذي ولد فيه، والذي يتحرك من خلال اللغة وما يرتبط بها من صور جمالية وتعبيراتها الفنية (فإذا كان للعرب صناعة فهي صناعة الشعر)، غير أن تطور العالم الإسلامي ودخول فضاءات ثقافية جديدة إلى هذا العالم أسهم في ظهور أنظمة معرفية جديدة غير النظام البياني. وقد أسهمت ترجمة التراث الفلسفي اليوناني في تأسيس علم الكلام الذي كان الهدف من ورائه الدفاع عن العقيدة في مقابل ما حمله هذا الإرث الفلسفي من نهايات معرفية خارج بنية التوحيد، لكن مأزق الثقافة الإسلامية آنذاك كان منضويًا في سؤال مفاده كيف يمكن مواجهة هذه النهايات المعرفية بآليات تقليدية أي عن طريق النظام المعرفي البياني؟ ولهذا تم استلهام الأسس المنطقية البرهانية للدفاع عن العقيدة، لكن من أجل أهداف سياسية أيضًا. راجع: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 13-239.

في المستوى الذاتي تتحدد السلفية بكونها نزعة احتجاجية على التطور الذي طرأ على الدين في المستوى العقائدي والمستوى التعبدي، لكن هل هذا المستوى الذاتي مكتفٍ بذاته؟

يحيل هذا السؤال إلى جانب موضوعي كامن: إذ ثمة جدل بين الذات والموضوع. فبالعودة إلى مصطلح "السلفية الحديثة" يتبدى أن هناك تركيبًا بين كلمتين. فالسلفية الحديثة هي مختلف الأفكار والتصورات وطرق التفكير المنسوبة إلى السلفية، والتي تشكلت في إطار الثقافة الحديثة، أي في إطار الثقافة التي أصبحت تتوسع وتهيمن كنموذج إدراكي[1] بدأ يفرض نفسه شيئًا فشيئًا وفق تدافع مع النماذج الإدراكية والتحيزات المعرفية لمختلف شعوب العالم، حيث إن وراء هذا النموذج الإدراكي سلطة وقوة تسعيان إلى نشره وتثبيته في الأنفس[2]، كما أن وراءه فلسفة ورؤية معينة للإله وللإنسان والطبيعة[3].

من هذا المنطلق ينبغي توضيح ما يميز النمط المعرفي الحديث والحاكم منذ عصر النهضة إلى زمننا الراهن، فهو بمنزلة نسق فكري له أسسه ومبادئه التي تعمل على توجيه الفاعلين الاجتماعيين محددة طبيعة السلوكات وأشكال الفعل الصادر منهم.

من أهم ما يميز هذا النمط المعرفي الحديث كونه يضع الغيب والإنسان والطبيعة في إطار صراعي تقابلي، حيث يعني حضور بعدٍ من هذه الأبعاد الثلاثة تقويضًا ونفيًا أو بالأحرى سيطرة ضرورية وتطويعًا للبعدين الآخرين. وقد تطور النمط المعرفي الحديث بناءً على هذه

---

1 انظر: عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص13–72.

2 طه عبد الرحمن، **دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني** (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017)، ص13–27.

3 تجدر الإشارة إلى أن الباحث عبد الحكيم أبو اللوز قد قام بتحليل الظاهرة السلفية في السياق المغربي آخذًا بعين الاعتبار عدم قدرة الأشكال التدينية المحلية على بناء المعنى لدى الفاعلين في سياق يزداد تأثرًا بروافد جديدة من طرق العيش وأنماط تفكير، الشيء الذي أسهم في بروز التدين السلفي كمحاولة لملء الفراغ الذي خلفه خفوت أشكال التدين الشعبي: والسلفية بهذا المعنى جواب حديث ورد فعل على التحولات الاجتماعية المستمرة.

المسلمة[1] ليفسح المجال للإنسان كي "يتملك" الطبيعة بعد أن حل الإله المتجاوز في كيان أرضي مطلق (الدولة). فما علاقة هذا كله بمفهوم السلفية؟

على هذا الأساس يمكن النظر إلى هذا المفهوم باعتباره رد فعل على مسلمات النمط المعرفي الحديث، فإذا كان هذا الأخير يسعى لتطويع التاريخ في إطار طبيعي يلغي المطلق، أو يحاول أن يقننه داخل منظومة أرضية وضعية طبيعية؛ فإن السلفية الحديثة هي محاولة من أجل إخضاع التاريخ الإنساني لمطلق لاهوتي ينفي فاعلية الإنسان وقدرته على التوليد والإبداع. بمعنى آخر، هي جبرية ذات بعد لاهوتي تسعى لتعويض الحتمية الطبيعية، في استبعاد للرؤية المركبة التي يتعايش داخلها المطلق الإلهي والعقل الإنساني والنزعة الطبيعية في إطار يحفظ استقلالية الدوائر الثلاث مع الاعتراف بالجدل بين هذه الدوائر، بحيث تحفظ للإنسان نزعته الطبيعية (حريته)، لكن ضمن مجال خاضع لتصور غيبي يحد من نزوع الإنسان إلى الإفساد (ضمان المسؤولية).

مأزق رد الفعل السلفي ورهان الخروج من سياج ردود الفعل

إذا كانت هذه الدراسة قد حددت نوع السلفية التي تهمها والتي تسعى لدراستها، أي السلفية باعتبارها محاولة لإخضاع التاريخ الإنساني لمطلق لاهوتي ينفي فاعلية الإنسان، وذلك كجواب وردّ فعل على محاولة إخضاع التاريخ الإنساني لجبرية وضعية نفت الغيب وألهت العقل الإنساني (سيرورة العلمنة أو نزع القداسة عن العالم باعتبارها محاولة **لفصل العالم المادي عن العالم الغيبي**) فإن المنطلق الذي ترتكز عليه معالجتنا تستند إلى مقولة "النقد المزدوج"، لكن في إطار يتجاوز نزوعها التفكيكي العدمي، وذلك من خلال محاولة إعادة بناء المعنى من ركام ما هو مفكك.

أسوق هذه المسألة المنهجية في متن هذه المحاولة التركيبية لتوضيح أن الهدف ليس هو الهدم بقدر ما يكمن في إعادة البناء، ذلك أن مشكل السلفية الحديثة، إذا أردنا إجماله، يكمن في الأصل والأساس الفلسفي الذي بنيت عليه: أي محاولة تهميش دور **الإنسان** في مقابل

---

1 وذلك كرد فعل على التصور الكنسي الذي قام بإلغاء فاعلية الإنسان وفق الاستناد إلى مطلق لاهوتي.

تضخيم حاكمية الله في إطار ينفي التوسطات الجدلية بين الغيب والإنسان والطبيعة، فهي بهذا المعنى نفي لحرية الإنسان وبالتالي لمسؤوليته.

معنى هذا الكلام يفسر مختلف القضايا المرتبطة بالسلفية كإشكالية، إذ ليس المشكل في أن عقيدة التوحيد هي مناط ومحدد لكل سلوك، لكن وفق أي معنى؟ وليس المشكل في أن يكون هناك نوع من التصلب (خصوصًا في هذا الزمن السائل)، ولكن بأي حدود؟ وليس المشكل في أن يكون هناك تقييم أو حتى حكم أخلاقي (مسألة الحلال والحرام)، لكن المشكل يكمن في المنهجية المتبعة في التقييم، وفي استخلاص هذا الحكم الأخلاقي.
لتعميق التفاعل لا بد من طرح هذه الأسئلة الأساسية:

هل تلغي عقيدة التوحيد في الإسلام حرية الإنسان وبالتالي مسؤوليته؟

هل الله في ظل البنية اللاهوتية في الإسلام يتمتع بحاكمية مطلقة تلغي حرية الإنسان؟ أم هو كائن سلبي لا يتدخل في أي شيء (الله هو قوانين الطبيعة نفسها كما هي الحال عند من ينفي العناية الإلهية)؟ أم إن هناك تفسيرات أخرى تتجاوز منطق التقابلات والحديات؟

هل ما أنتجه السلف من اجتهادات صالحة لكل العصور؟ بمعنى هل اجتهاداتهم لها منزلة الوحي، أي هل هي مقدسة؟ أم إن هذه الاجتهادات لا تعدو أن تكون اجتهادات بشرية خالصة؟

ما الثابت وما المتغير في المنظومة الإسلامية؟ وما حدود "التصلب" والوفاء للمبدأ؟

ليس الغرض من هذه الأسئلة هو محاولة مطارحتها والاشتغال عليها كلية بقدر ما هي إشارة لتبيان بعض الملامح الكبرى لمأزق السلفية بالمعنى المحدد أعلاه، لكنها أيضًا إشارة إلى أن الإشكال ليس في هذا التراث بحد ذاته، والذي يمكن أن تشترك فيه السلفية مع

تيارات أخرى في المنظومة الإسلامية، بل إن الإشكال يكمن بالأساس في منطق تفكير السلفية في هذا التراث[1].

في هذا الصدد، ولتوضيح مفهوم السلفية كما تم تحديده، نأخذ مثال كيفية تعامل المنطق السلفي مع النصوص الدينية. إننا بصدد الحديث عن قضية من القضايا الراهنة في الفكر الإسلامي، حيث تقع بالضبط في المجال الإشكالي لفلسفة الدين: الحديث هو عن قضية التأويلية وحدودها في المجال التداولي الإسلامي، أي إلى أي حد يمكن تجديد التفاعل مع الوحي من أجل أن يكون هذا الأخير باعثًا على النهوض وتحقيق الفاعلية التاريخية؟

ينطلق النسق الذهني والفكري السلفي (بالمعنى المقدم أعلاه) من خلفية تعتبر أن النصوص الدينية هي ناطقة في حد ذاتها، لذلك نجد أن أمهات الكتب السلفية يغلب عليها منهجية سرد النصوص واستعراضها. فالسردية السلفية بهذا المعنى تنطلق من مبدأ الثبات الكلي للنصوص، حيث يرتكز هذا المبدأ على نفي العامل الإنساني في فهم هذه النصوص، وعلى نفي قدراته التوليدية والإبداعية، على اعتبار أن النص مكتفٍ بذاته، أي إن اللغة لا تخفي شيئًا بقدر ما تظهر، بمعنى أن اللغة كافية لمعرفة مجمل معاني النص ومختلف مراميه.

الملاحظ في هذا الصدد أن هذا المنطلق هو نفسه المنطلق الذي تبنته الكنيسة في العصور الوسطى، حيث احتكرت هذه المؤسسة فهم النص الديني لتحقيق مصالحها الخاصة، والذي أدى إلى ردود فعل جذرية انطلقت بنزعة شكية على كل شيء، إلى أن تأسست الفلسفة الوضعية فيما بعد لتضع بذلك حدًّا لمسلمات العصور الوسطى من خلال التأسيس لنزعة عقلانية تستبعد أي إمكانية لحضور الغيب مع العقل. هكذا كان سياق ظهور التأويلية في التجربة الغربية، حيث الانتقال من تصور كان لـ "الكاتب" فيه الدور الرئيس، إلى تصور آخر مقلوب أضحت فيه المركزية لـ"القارئ"، فتحول الفاعل إلى مفعول به، وتحول المفعول به إلى الفاعل الأساس، وهذا هو معنى "موت المؤلف" عند الفيلسوف التفكيكي جاك

1 نستعير هنا عبارة عبد الله العروي في وصف هذا المنطق: إننا نؤلف في القدامى (**العرب والفكر التاريخي**، مرجع مذكور)، ومعنى ذلك أننا فشلنا كمجتمعات في استيعاب أنظمة التفكير المعاصرة التي قطعت ربما مع أنظمة التفكير التقليدية، حيث نعيد التفاعل مع النصوص الدينية بمنطق إحيائي أو لاهوتي.

دريدا، إذ أصبح بإمكان "القارئ" تطويع النص والهيمنة عليه واستخدامه بالطريقة التي تخدمه وتخدم مصالحه.

إنها الجبريتان نفسهما اللتان تعمل كل واحدة منهما على إيقاظ نقيضها، إذ كلما توغلت الجبرية اللاهوتية سارعت في إنتاج الحتمية الوضعية، والعكس صحيح.

في المقابل، فإن الرؤية التوحيدية التي تمثل جوهر الرسالة الدينية مختلفة تمامًا عن رؤية وحدة الوجود في شقيها المادي والروحي (الإطار المرجعي لاسبينوزا الذي سوى الإله بالطبيعة)، ويتبدى هذا الاختلاف من انطلاق الرؤية التوحيدية من الاعتراف بالمسافة الفاصلة بين الثنائيات في إطار جدلي تفاعلي: الخالق، المخلوق-الطبيعة، الإنسان-الله، الطبيعة. فالمسافة الفاصلة بين الله كخالق وواجد يقع خارج الطبيعة، والطبيعة أو المادة كآية من الآيات الإلهية، والإنسان كمخلوق إلهي وطبيعي في الوقت نفسه (بعدي الاستخلاف والعمارة في المنظومة الإسلامية)، هذه المسافة تعني وجود نوع من الاستقلالية والحرية لدى هذا الإنسان يكفلها وجود هذا الغيب، إذ إن مراعاته هي الوحيدة التي تكفل عدم السقوط الكلي أو الاندماج الكلي في الطبيعة، بمعنى أن الإنسان بدون غيب يتحدد من خلال قوانين مادية وطبيعية، وبالتالي يتحول إلى كائن مادي أو روحي، وهو في كلتا الحالتين يتحول إلى إله (السوبرمان) يشرع لنفسه حسب هواه، وهي بنية التفكير نفسها التي تقول بـ"موت المؤلف" والتحكم في النص، أو "موت الإله" والتحرر من الأخلاق.

فهذه الجدلية والتفاعل بين الغيب والإنسان والطبيعة في إطار الاستقلالية تترك حيزًا مهمًّا لحرية الإنسان. لكن الانطلاق من هذا الأساس الفلسفي يستدعي بالضرورة "منهجية معرفية تجمع بين القراءتين: قراءة في الوحي لكن دون لاهوتية، وقراءة في الواقع الموضوعي خارج دلالات الوضعية. بمعنى أن هذه القراءة المنهجية والمعرفية لا تتعاطى مع النصوص الدينية بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي، حيث يتم "تنزيل"

النصوص على الواقع، لكن على العكس من ذلك "يرتفع" بالواقع إلى النص حيث إن هذا الصعود محكوم في أساسه بخبرات الواقع التي لا تستلب الإنسان ولا الطبيعة"[1].

على هذا الأساس فالمنهجية التراثية المتبعة في الأدبيات السلفية لا تستطيع أن تقدم تصورًا (والذي من خلاله يتم بناء الفرد عن طريق استدماجه لمعطيات هذا التصور) يفسر الواقع، بله أن يستطيع تغييره، ذلك أن هذه المنهجية مفصولة عن الزمان والمكان، وتشتغل وفق إسقاطات تتنافى مع منهجية القرآن نفسها، حيث تعترف هذه الأخيرة بالتفاعل الدائر بين آيات النص وآيات الأنفس وآيات الآفاق. فبدون الوعي بالتحولات التي عصفت بالإنسانية خصوصًا بعد عصر النهضة إلى اليوم، وبدون الوعي بالتحوّل الذي واكب ذلك على مستوى أنساق المعرفة وبنيات وأنظمة التفكير التي أصبحت ذات بعد كوني، بدون كل ذلك يصعب الحديث عن استثمار أقرب إلى الصحة للنصوص الدينية. وهذا ما لا يحتاج إلى تأكيد أنه لا يعني إخضاع النص الديني إلى الواقع الموضوعي المعلمن.

خاتمة: في مستقبل السلفية

وعليه يبدو لي أن مسار السلفية في المستقبل لا يخرج عن مسلكين أساسيين، وهذا المسار مرتبط بظروف "موضوعية" و"ذاتية" في الوقت نفسه، إذ لا يتعلق الأمر بمراجعات معينة من طرف واحد فقط، إننا بصدد الحديث عن تحول تاريخي وثقافي وبنيوي في المجتمعات ذات الغالبية من المسلمين، وفي العلاقات الدولية المبنية على علاقات الهيمنة، الأمر الذي قد لا يتحقق إذا استمرت الإحيائية واللاهوتية في توجيه الوعي الديني لمجتمعاتنا... فالحاجة ملحة اليوم إلى إعادة التفاعل مع النصوص المرجعية بوعي معاصر ومفارق لأنظمة التفكير التقليدية. وعمومًا نلخص هذين المسلكين بالشكل الآتي:

---

1 أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة** (بيروت: International Studies & Research Bureau British West Indies، 1996)، ص11.

المسلك الأول: المسلك الإيجابي

يفترض هذا المسلك اتّجاه السلفية إلى مراجعة أطروحاتها وبدهياتها ومسلماتها ومبادئها الكبرى، وقد لا يعني ذلك اضمحلالاً كليًّا لها، غير أن هذه المراجعات قد تعني انصهار السلفية في **بنية المجتمع** على مستوى الشكل كما المضمون، وهذا يعني أنها لن تكون **مجرد طارئ** على هذا المجتمع، بل ستكون متغلغلة في أعماقه ومتشبعة بثقافته. هذا المسلك يفترض مجهودًا ونقدًا ذاتيين مهمين يكتسب من خلالهما العقل السلفي ملكة فهم الواقع بدل إدانته فحسب.

غير أن هذا التحول يفترض أيضًا وقوع تحولات بنيوية على المستويين الوطني والعالمي. فعلى المستوى الوطني لا بد من توجّه "الدولة الوطنية" إلى **تعميق الإصلاحات**، من خلال تبيئة نفسها مع الواقع الاجتماعي والثقافي المحلي، وذلك بدل أن تكون هذه الدولة دولة هيمنة تعادي التبيئة وتقتل الهويات المحلية بمختلف أشكالها الشيء الذي يفرض إشراك مختلف الحساسيات الفكرية والأيديولوجية في تدبير السلطة والتعامل مع مختلف الديناميات الاجتماعية بمنطق إصغائي لا إقصائي، على اعتبار أن وراء كل ظاهرة معنى أو معاني وجب التقاطها بشكل جيد، وهذا المنطق لا يتم من خلال مقاربة تكنوقراطية تجعل من السياسات العمومية معطى جاهزًا بل وإسقاطيًّا، على العكس من ذلك فلا مناص من التعامل مع حاجيات المجتمع من منطلق تفهمي يجيب عن الحاجيات الحقيقية النابعة من انشغالات الناس وهمومهم.

هذا بشكل عام، أما بشكل خاص، فبخصوص علاقة الدولة بالحقل الديني فيفترض أن تحجم الدولة من توغلها وتحكمها وتدخلها السلبي في الشأن الديني. إن سحب البساط من تحت أقدام من "تعتبرهم" الدولة نقيضًا لها لا يمكن أن يتم إلا بإعادة الاعتبار للمؤسسات الدينية التقليدية، والتي كانت تضطلع بأدوار تربوية وتعليمية وثقافية بل واقتصادية واجتماعية وسياسية، ولا يكفي ذلك فقط بل لا بد أن تكون هذه المؤسسات مستقلة استقلالاً تامًّا، كما ينبغي أن تشتغل في مناخ من الحرية الكاملة.

إننا بصدد الحديث عن تحول بنيوي على مستوى الدولة أيضًا وليس على مستوى الحركات السلفية فحسب، وهذا الأمر ليس سهلاً أبدًا، إنها مسألة متعلقة بسؤال الإصلاح أو التجديد الذي يعطي للحداثة تعريفات أخرى ممكنة غير التعريف الذي أنتج مفهوم الدولة في السياق الغربي في عصر النهضة والأنوار.

وهذا ما يجرنا إلى الحديث عن السياق العالمي، إذ إنه من المفترض بناءً على هذا الأساس، وبالموازاة مع الدينامية الداخلية المشار إليها أعلاه وكذا مع تزايد رقعة "الهويات" المطالبة بحقها في الثروة المادية والرمزية المقسمة بشكل غير عادل عبر العالم، من المفترض أن تتراجع القوى المهيمنة عن منطق الاستغلال وتبدأ بالقبول التدريجي بعالم متعدد الأقطاب، أي عالم يقبل بثنائية العام والخاص، بالمشترك الإنساني والهوية المحلية. يعني ذلك تراجع هذه القوى عن التدخل المجحف في مختلف البلدان واحترام إرادتها الجماعية. إننا بصدد الحديث عن حداثة إنسانية بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي حداثة تحترم وتعضد التعدد والاختلاف والتنوع.

المسلك الثاني: المسلك السلبي

على النقيض من المسلك الأول، قد تتجه السلفية إلى المزيد من التقوقع والانغلاق على الذات والتعضيد من الخطاب المتشدد الرافض لأي توافقات، مهما كان البعض منها جديرًا بالقبول، وذلك في حالة تقاعس الفاعل السلفي أولاً عن نقد الذات وفحص ما هو "ميت" في التراث، وأيضًا في حالة بقاء الأوضاع على ما هي عليه محليًّا ودوليًّا.

وبخصوص النقد الذاتي المطلوب من الحركة السلفية، فسيبقى ذلك مجرد وهم أو على الأقل مسألة غير مثمرة في حالة التعامل مع النصوص الدينية المؤسسة بالنسق نفسه الذهني التقليدي المغلق، الذي يهمش الفاعلية الإنسانية وقدرة العقل الإنساني على توليد معانٍ متجددة من النصوص المقدسة. فتحرير الفهم من سلطة "التقليد" يستدعي فهم العلاقة التكاملية بين آيات التشريع (علوم دينية) وآيات الأنفس (علوم إنسانية) وآيات الآفاق (علوم كونية) في إطار منهجية معرفية مفارقة للجبرية اللاهوتية وللحتمية الوضعية.

المراجع العربية

أبو رمان، محمد. **أنا سلفي: بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين**. عمان: فريدريش إيبرت، 2014.

أبو اللوز، عبد الحكيم. **الحركات السلفية في المغرب (1971–2004) بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

أيكلمان، ديل. **الإسلام في المغرب**. محمد أعفيف. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1991.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

بورديو، بيير. **حرفة عالم الاجتماع**. نظير جاهل. بيروت: دار الحقيقة، 1993.

تيزيني، طيب. "مفهوم التراث العالمي مدخل باتجاه التأسيس". **مجلة عالم الفكر**. أبريل، 2008.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

حاج حمد، أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**. بيروت: دار الساقي، 2012.

الحيدري، إبراهيم. **سوسيولوجيا العنف والإرهاب**. بيروت: دار الساقي، 2015.

عبد الرحمن، طه. **دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني**. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

غيرتز، كليفورد. **الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة التطور الديني في المغرب وإندونيسيا**. بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر**. القاهرة: دار الشروق، 2013.

المراجع الأجنبية

Gilles, Kepel. *Les politiques du dieu*. Paris: Editions du seuil, 1995.

Gellner, Ernest. *Posmodernismo razón y religión*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1994.

Rougier, Bernard. *Que' est ce que le salafisme*. Paris: PUF, 2008.

Roy, Olivier. *El islam mundializado.* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003.

Roy, Olivier. *Genealogía del islamismo*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.

Sayad, Abdelmalek. *La doble ausencia de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos, 2010.

Shayegan, Daryuch. *Les illusions d´ identité.* Paris: Edition de Felin, 1992.



إشكاليات تطور الفكر السياسي السلفي: مفهوم أهل الشوكة نموذجًا

محمد سليمان الزواوي[1]

تمهيد

تنطلق هذه الدراسة من فرضية أن الفكر السياسي السلفي المعاصر يعتمد بصورة أساسية على الاجتهاد في إطار النصوص وأدبيات السياسة الشرعية التراثية، التي كتبت في الفترة ما بين أحمد بن حنبل في القرن الثالث وابن تيمية في القرن الثامن الهجري، ومن ثم محاولة استنباط الأحكام السياسية المعاصرة منها، وذلك اعتمادًا على توصيف الحركات السلفية لمنهجها في التلقي والقبول والاستدلال، وباعتبارها كذلك امتدادًا لمدرسة أهل الأثر التي تقدم النص على الاجتهاد، وكذلك انطلاقًا من أدبياتهم المنشورة وتصريحاتهم المعلنة واجتهاداتهم السياسية المعاصرة، التي تستند دومًا إلى نصوص تراثية فيما يتعلق بالممارسة السياسية الحديثة كالرئاسة والإمامة والتمكين والمبايعة وغيرها، وكذلك نفرتها من الفلسفات السياسية الحديثة التي تعد امتدادًا للمدارس الفلسفية/ الكلامية التي واجهتها السلفية منذ تأسيسها.

---

1 أكاديمي، محاضر بمعهد الشرق الأوسط بجامعة صقاريا-تركيا.

فمن الناحية السياسية تعد الحركات السلفية حركات يمينية ظلت تاريخيًّا على يمين السلطة، بالنظر إلى أدبياتها التي استقتها من التاريخ السياسي لنشأة مدرسة أهل الحديث والتي تطورت بعد ذلك إلى مذهب أهل السنة والجماعة، والتي كانت تجتهد سياسيًّا في تقديم وحدة الأمة ومن ثم طورت مفاهيم سياسية معتمدة على النصوص بشأن إمامة المتغلب والخروج على الحاكم والتفاضل بين الخلافة والملك وغيرها، وكلها أدبيات تطورت على مدى القرون الأولى التي شهدت تجاذبات سياسية، حتى النشأة الثانية للسلفية على يد الإمام ابن تيمية، والكتابات السياسية في تلك العهود التي كتبت في معظم أحوالها تحت أعين السلطة وفي كنفها، بل في بعض الأحيان من أجل إعانتها على إدارة الشئون السياسية في البلاد[1]، وانتهاء بالتطور الثالث لها على يد الإمام محمد بن عبد الوهاب.

ومن الناحية الاجتماعية تعد الحركات السلفية حركات اجتماعية دينية باعتبارها تعمل على التغيير أو تقاومه؛ كما تتمتع بهياكل تنظيمية ومصادر وأدوات للحشد والتأثير وغيرها من مقومات الحركات الاجتماعية[2]. وفي هذه الدراسة سنسلط الضوء على التجربة السياسية للدعوة السلفية بالإسكندرية بمصر، والتي أنشأت حزب النور، بالنظر إلى أنها استطاعت أن تحقق عددا كبيرًا نسبيًّا من مقاعد البرلمان في أول انتخابات بعد الثورة المصرية

---

1 على سبيل المثال كتاب **الخراج** لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري (ت 182 هـ)، والكتابُ في أصله رسالةٌ كتَبَها أبو يوسف إلى الخليفة هارون الرشيد بطلبٍ منه؛ لذلكِ بدأه المؤلِّف بنصيحة شاملةٍ للخليفة في شؤون السياسة وغيرها. وكذلك كتاب **غياثُ الأممِ في التِيَاث الظُّلَم** الذي كتبه إمام الحرمين الجويني (المتوفى: 478هـ) من أجل بحث بعض المسائل المستجدة التي احتيج إليها في وقته، مثل مسألة الوظائف السلطانية المرصودة للجهاد، وشغور الزمان عن الأئمة، حيث ألف الكتاب خصيصًا من أجل الوزير السلجوقي نظام الملك في القرن الخامس الهجري، وكذلك كتاب **الأحكام السلطانيَّة، والولايات الدينيَّة**؛ للقاضي الشافعي أبي الحسن علي المَاوَرْدِيِّ (ت 450 هـ)، وقد ألَّفه الماوردي بعد عام (435 هـ) للوزير أبي القاسم علي بن مسلمة (438 – 450 هـ)، وكتاب **سلوك المالك في تدبير الممالك**، ألفه شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع وقدمه للخليفة العباسي المعتصم، وغير ذلك كثير. ولمزيد اطلاع يمكن قراءة: نصر محمد عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994)، ص ص105–230.

2 انظر: تشارلز تيلي، **الحركات الاجتماعية**، 1768 – 2004، ترجمة: ربيع وهبة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2005)، ص 31.

(96 مقعدًا)[1]، وباعتبارها تجربة حاكمة على السلوك السياسي السلفي، وستتبع الدراسة المنهج الوصفي فيما يتعلق بأدائها السياسي ومن ثم تحاول أن ترصد إشكاليات تطور الفكر السياسي السلفي برؤية تحليلية، كما تنبع أهمية الدراسة من أهمية الحركات السلفية ذاتها؛ حيث أظهرت الثورات العربية الأخيرة السلفية كقوة اجتماعية كانت كامنة داخل المجتمعات العربية، أثبتت قدرتها على التنظيم والحشد والتعبئة واستخدام آليات التواصل الجماهيري وكان لها أدبياتها السياسية وأنشأت أحزابًا جديدة، واستطاعت أن تطور فكرًا سياسيًّا انطلاقًا من هويتها وتراثها ومن أفكارها القائدة والمشكّلة لقواعدها، وهو ما يسلط الضوء على أهمية تلك الحركات فيما يتعلق بالتحولات التي تتعرض لها المجتمعات العربية بدءًا من 2011.

التجربة السلفية المعاصرة

في الحقبة المعاصرة ظهرت تجربة الحركة الوهابية، حيث عرفت منطقة نجد تحالفًا بين ابن عبد الوهاب وبين محمد بن سعود الزعيم القبلي بنجد آنذاك، ودشن لقاء الرجلين تقاسمًا لشؤون الدين والدنيا عرف باتفاق الدرعية[2]، ومنذ ذلك التاريخ عملت الوهابية –التي تعد تأسيسًا معاصرًا للسلفية – على يمين السلطة في المملكة العربية السعودية وكجزء من مؤسسات الحكم في المملكة؛ حيث عملت الحركة الوهابية على محاربة البدع والمنكرات وإعادة نشر التوحيد وتنقية الدين من الشوائب والبدع، ونشطت كذلك في مجال الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ كان الملك عبد العزيز يخشى على الدولة من قوة الإخوان الوهابيين المسلحين والذين عاونوه على إنشاء المملكة، لذلك وظفهم في أجهزة الدولة على شكل "مطاوعة"، منشئًا هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمرسوم ملكي

---

1 بي بي سي، "النتائج النهائية تؤكد فوز الإسلاميين بأغلبية مقاعد البرلمان المصري"، 22 يناير/ كانون الثاني 2012، على:
http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2012/01/120121_egypt_elex_results

2 سيدي أحمد بن سالم، "التيار السلفي السعودي"، الجزيرة نت، 3/ 10/ 2004، على:
http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/63db76e3-ed97-4220-9026-45a3f9307c6e

صدر عام 1930[1]، ومن هنا بدأ إدراج السلفية في البنية الرسمية والمؤسسية للدولة، وأصبحت جزءًا من الهوية السياسية للمملكة؛ حيث صرح الأمير نايف بن عبد العزيز أن الدولة السعودية "قامت على المنهج السلفي السوّي منذ تأسيسها على يد محمد بن سعود وتعاهده مع الإمام محمد بن عبد الوهاب...ولا تزال إلى يومنا هذا". ودافع الأمير نايف عن السلفية مؤكداً أنها "هي المنهج الذي يستمد أحكامه من كتاب الله وسنة رسوله"، مؤكدًا أن السعودية تعتز بسلفيتها[2].

وفي العصر الحديث ظلت السلفية على يمين الأنظمة حتى مع بزوغ السلفية الجهادية بعد غزو السوفيت لأفغانستان، حيث كان التشجيع الحكومي العربي على جهاد السوفيت أحد أهم أسباب نشأة تلك السلفية، قبل أن تنقلب عليها في التسعينيات مع حرب الكويت والاستعانة بالقوات الأجنبية[3]. وكذلك ظلت السلفية متبعة لمنهجها الذي ميزها عن غيرها، وهو منهج التلقي والاستدلال اتباعًا لمدرسة أهل الأثر، ومن ثم لعبت الأدبيات التراثية في السياسة الشرعية دورًا محوريًّا في تشكيل فكرهم السياسي، لا سيما تلك التي ألفها ابن تيمية في القرن الثامن الهجري، وظلت تشكل إطارها المعرفي، حتى اندلاع الثورات العربية في أواخر 2010، وهنا بدأت الحركة السلفية في الممارسة الفعلية للسياسة بإنشاء الأحزاب والمشاركة في الانتخابات.

الدعوة السلفية بمصر بعد ثورة يناير 2011

بعد اندلاع الثورات العربية تغيرت قناعات الحركات السلفية المختلفة؛ فقد بدأت الحركات الجهادية القديمة – مثل الجماعة الإسلامية في مصر – وكذلك السلفية الحركية

1 المصدر السابق.

2 **جريدة الرياض** السعودية، "الأمير نايف أكد أن الدولة قامت على منهج سلفي سوي ولن تحيد عنه"، 20 يناير 2012، على:
http://www.alriyadh.com/702715

3 كمال حبيب، "التيار الجهادي في السعودية: الجذور والتحولات"، **الجزيرة نت**، 3/ 10/ 2004، على:
https://bit.ly/2QjsJyu

بإنشاء أحزابها السياسية، وعلى النهج ذاته سارت الدعوة السلفية التي كانت تصنف ضمن السلفية العلمية[1]. فبالرغم من أن أدبيات الدعوة السلفية قبل ثورة يناير كانت تعارض المشاركة السياسية وكانت تعتبرها "لعبة"، فإن أحد قيادات الدعوة السلفية ياسر برهامي كتب بعد الثورة مقالاً قال فيه إن غرضهم من إنشاء حزب هو "إصلاح ما يمكننا إصلاحه مع تحقيق العبودية لله وتقواه قدر الإمكان، أما الوسائل ودرجة المشاركة فإنها محل بحث"[2]. وكدعوة دينية بالأساس، اعتمدت الحركة السلفية في عملية تشكيل أدبياتها السياسية على تراث السياسة الشرعية لا سيما مؤلفات ابن تيمية. وقد أنشأت الدعوة السلفية الحزب من أجل تحقيق أهداف شرعية بحسب تعبير برهامي "لا بد أن تكون الأهداف السياسية ضمن الأهداف الشرعية"[3]، أي إنها حركة اجتماعية ذات هوية دينية تريد تحقيق أهدافها السياسية عن طريق المشاركة الانتخابية.

فمن أهم أهدافهم الشرعية/ السياسية هو تحكيم الشريعة، بحسب تصريحات قيادات الدعوة، ومن ثم كان ضغطهم من أجل إدراج المادة 219 المفسّرة لمبادئ الشريعة الإسلامية، وذلك في أول دستور مصري بعد الثورة في عام 2012، وذلك في ظل حكم حركة الإخوان المسلمين، وبالرغم من الدفاع المستميت عن إدراج هذه المادة في الدستور تحت حكم الإخوان، فإنه من المثير للعجب أن الدعوة تخلت بسهولة عن ذلك المطلب في دستور الانقلاب العسكري بعد 2013، وهو ما يدفع إلى التساؤل عن دوافع الحركة السلفية والمحددات الحاكمة لسلوكها السياسي، وكذلك مدى تشبثها بمطالبها السياسية

---

1 هناك الكثير من مناهج تصنيف الحركات السلفية، أبرزها منهجية دراستها من ناحية موقفها من الحاكم؛ باعتبار أن السلفية التقليدية/ المدخلية تقبع أقصى يمين الطيف السياسي السلفي، في حين تتموضع السلفيات الجهادية في أقصى يساره، بتدرج متفاوت من اليمين إلى اليسار لتلك الاتجاهات، من السلفية العلمية والحركية والمستقلة وغيرها.

2 ياسر برهامي، "لماذا تغير موقف السلفيين من المشاركة السياسية"، موقع **أنا السلفي**، 2 أبريل 2011، على:

http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25230

3 المصدر السابق.

في حالة تضارب ذلك مع مصلحة بقائها والاصطدام مع من تسميهم "أهل الشوكة" في العصر الحديث؟

من المهم فهم البوصلة القائدة للتحرك السياسي للدعوة السلفية، والذي تفترض هذه الدراسة أنه يتمركز حول مفهوم "أهل الشوكة" لدى الحركة، وذلك بناء على أدبيات قادتها المعلنة وكذلك معطيات ومشاهدات وحوارات شخصية مع قادة الدعوة، والذين صرحوا بأنهم يستقوا بوصلتهم السياسية بناء على الفكر "التيمي"[1] – نسبة إلى ابن تيمية – خاصة موقف أهل الشوكة، الذي ظل متداولاً في الأدبيات السلفية منذ عهد الإمام الجويني، وما ترتب عليه من قبول شرعية إمامة المتغلب، وهو ما اصطبغ به ما سمي بالمذهب السني بعد ذاك، اعتمادًا على اجتهادات أئمة مذاهب الحنبلية بالأساس، وهو المذهب الذي تقوم عليه في الأعم الأغلب منهجيات الجماعات السلفية حول العالم.

مفهوم أهل الشوكة في التراث

يعد مفهوم "أهل الشوكة" واحدًا من المفاهيم المحورية في أدبيات السياسة الشرعية التي تبلورت في التراث السياسي الإسلامي؛ حيث إنه يستخدم بالتبادل مع مصطلح "أهل الحل والعقد" و"أهل الاختيار" و"أهل الرأي والتدبير" و"أهل الشورى"، وجميعها تفيد بدلالتها على العلماء والوجهاء والأمراء والأعيان أصحاب الرأي والمشورة والتدبير، والذين يرجع إليهم في الملمات في كل عصر ومصر[2]، وكذلك يعرفون بأنهم "أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يحصل بهم مقصود الولاية وهو القدرة والتمكن،

---

1 حوار للباحث مع المهندس عبد المنعم الشحات أحد مسئولي الدعوة السلفية بالإسكندرية في جلسة خاصة بالمركز العربي للدراسات الإنسانية عام 2012 بالقاهرة.

2 عبد الله بن إبراهيم الطريقي، **أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم** (مكة المكرّمة: رابطة العالم الإسلامي، سلسلة كتاب دعوة الحق، السنة السابعة عشرة، العدد 185، عام 1419هـ)، ص21–25.

وهو مأخوذ من حلّ الأمور وعقدها"[1]. وبحسب معجم مصطلحات أصول الفقه (مجمع اللغة العربية، 2003)، فإنّ عبارة "أهل الحل والعقد" تطلق إطلاقات ثلاثة "أحدهما عام، والآخران خاصّان، فبالإطلاق العام أهل الحل والعقد هم: قادة المجتمع وأعيانه وذوو الرأي في شؤونه العامة. وبإطلاق خاص – لدي الفقهاء والمتكلّمين، وفي باب "الإمامة" بوجه أخص – أهل الحل والعقد: هم نوّاب الأمّة أو أي مجتمع أو قطْر مسلم، الذين ينوبون عن الكافة في اختيار خليفة أو حاكم، وفي خلعه. ويشترط فيهم الخبرة بما يقومون به، دون بلوغ مرتبة الاجتهاد الفقهي، وبالإطلاق الأخص الآخر – لدى الفقهاء والأصوليين – أهل الحل والعقد: هم المجتهدون القادرون على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وباتفاقهم على حكم شرعي ينعقد (الإجماع)، وصفاتهم مبيّنة في علم (أصول الفقه)"[2].

وقال الإمام ابن تيمية في كتابه **منهاج السنة**: "بل الإمامة عندهم [أي أهل السنة] تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إمامًا"[3]. ويكمل الإمام ابن تيمية قائلاً: "ولهذا قال أئمة السلف: من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية، فهو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله، فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكًا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم

1 أنور محمود زناتي، **معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية** (عمّان: دار زهران للنشر والتوزيع، 2011)، ص47.

2 يامن نوح، "أهل الحَلّ والعـَقد: في رحلة المفهوم"، **مؤمنون بلا حدود**، 8 مارس 2018، على: https://bit.ly/2Pg41OM

3 أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية** (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1406هـ/ 1986م)، 1/ 527.

بحيث يصير ملكًا بذلك. وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه؛ ولهذا لما بويع علي رضي الله عنه وصار معه شوكة صار إمامًا"[1].

التطبيقات المعاصرة لمفهوم أهل الشوكة لدى الدعوة السلفية

اعتمد سلفيو حزب النور وقادة الدعوة السلفية على مفهوم "أهل الشوكة" للتعامل مع الأحداث السياسية التي تلت الثورة المصرية، وكذلك في أعقاب الانقلاب على الرئيس محمد مرسي؛ حيث كتب ياسر برهامي، أحد أهم قادة الدعوة السلفية: "ونقول: إن وجود الإمام الممكَّن وثبوت بيعته بالانتخابات هو وهم الحلم الجميل الذي عشناه ومازال البعض يعيشه! يا قومنا... أليس عندكم جميعًا - فيما أعلم - أن الإمامة لا تثبت إلا بشوكة تفرض الطاعة؟! هل كان أهل الشوكة الحقيقية في البلاد مطيعين للدكتور "مرسى" لا يقدرون على مخالفته؟! وهل كان الجيش والشرطة والمخابرات، ثم أجهزة الإعلام، وأهل المال والاقتصاد، والقضاء والدولة العميقة وأتباع النظام السابق في يد الرئيس؟!"[2]. وأضاف قائلاً: "هل يقبل أن يتلقى "الإمام الممكَّن" إنذارًا من قائد جيشه ثم لا يقوم بعزله وإنما يطالبه بسحب إنذاره ومهلته، والذي لا شك فيه أنه كان غير قادر على عزله؟"[3].

فما صرح به ياسر برهامي يوضح بجلاء بوصلة الدعوة السلفية فيما يتعلق بسلوكهم وخياراتهم السياسية؛ حيث ضرب أمثلة عن عزل الحاكم على يد العلماء أو المفتي وتعيين غيره، ونقل "عن الجويني قوله: 'إذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم ينزجر عن سوء ظلمه وصنيعه فلأهل الحل والعقد التواطؤ على خلعه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب'. وقال النووي في تعليقه على كلام الجويني إن نشر الأسلحة محمول على أنه لو

---

1 نفسه.

2 ياسر برهامي، "عتاب هادئ للإخوة المخالفين في الداخل والخارج"، جريدة **المصري اليوم**، 20 يوليو 2013، على:

https://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=390477

3 المصدر السابق.

وجد مفسدة أكبر على بقائه، ومن ثم يجوز إذا اتفق العلماء على خلع حاكم إذا ظهر عدم قدرته على القيام بالأحكام الشرعية"[1].

فبالرغم من التطور الاجتماعي والسياسي والقانوني لمفهوم الدولة في العصر الحديث، فإن قادة الدعوة السلفية لا يزالون يستندون إلى فكر علماء القرن الثامن الهجري مثل ابن تيمية في تنصيب الحاكم وعزله[2]، فاجتهاد ابن تيمية والإمام الجويني وغيرهما هو اجتهاد في ظروف مغايرة للعصور الحالية، التي تطور فيها مفهوم الدولة وتعقدت وظائفها، واجتهاد العلماء في تلك المسائل كان لأجل حداثتها عليهم في ذلك العصر أيضًا؛ فقد صنف إمام الحرمين الجويني (المتوفى: 478هـ) كتاب **غياثُ الأمم في التِيَاث الظُّلَم** من أجل بحث بعض المسائل المستجدة التي احتيج إليها في وقته، مثل مسألة الوظائف السلطانية المرصودة للجهاد، وشغور الزمان عن الأئمة، حيث ألف الكتاب خصيصًا من أجل الوزير السلجوقي نظام الملك في القرن الخامس الهجري؛ إلا أن البنية الأيديولوجية للحركة السلفية المعاصرة لا تزال تعتمد على النصوص عينها من ذلك الزمان البعيد، وهو ما انعكس بصورة كبيرة على أدبياتها السياسية، بالرغم مما خلفه ذلك من انقسام كبير داخل الدعوة السلفية في أعقاب قيام الجيش بالانقلاب على الرئيس مرسي وفض ميداني رابعة والنهضة بالقوة[3].

غير أن أزمة تطور الفكر السياسي عند السلفيين تعد انعكاسًا لأزمة أوسع لدى التيار الإسلامي بصورة عامة، عندما يتعلق الأمر بمحاولة صياغة نظرية سياسية حديثة مستقاة من الأدبيات السنية؛ حيث استطاع الشيعة تطوير نظريتهم السياسية بناء على اجتهاداتهم الفقهية في إطار المذهب الشيعي، بينما عجز منظرو أهل السنة حتى الآن من التوصل إلى

---

1 راجع تسجيل بالصوت والصورة لخطابه عن شرعية عزل الحاكم، نشر بتاريخ 24 سبتمبر 2013، على الرابط التالي:

https://www.youtube.com/watch?v=NZApCMHzExI

2 محمد بن صالح العثيمين، **شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية** (عمّان: الدار العثمانية، بيروت: دار ابن حزم، 2004)، ص53.

3 راجع المقال السابق لياسر برهامي بعنوان: "عتاب هادئ للإخوة المخالفين في الداخل والخارج".

نظرية سياسية متماسكة تستطيع أن تجمع بين كل من القيم السياسية الإسلامية وبين الدولة الحديثة؛ حيث لا تزال أزمة الحداثة لدى التيار الإسلامي تمثل معضلة كبرى فيما يتعلق بمحاولة التوفيق بين التراث الفكري السياسي وبين عصرانية الدولة في عصر العولمة وسيطرة الغرب على النظام الدولي وتحكمه في النظام المالي والاقتصادي العالمي، بما يجعل أزمة التنظير السياسي لدى الإسلاميين هي أزمة مزمنة لا تقتصر فقط على التيار السلفي.

بيد أن التيار السلفي يعاني من مشكلة زائدة عن بقية الحركات الإسلامية، مثل الإخوان المسلمين؛ حيث إن التيار السلفي ظل رافضًا للأدبيات السياسية الغربية، ويرفض فكرة الديمقراطية وتداول السلطة، وآليات عزل الحاكم واختياره، وكذلك دور البرلمان في التشريع، بينما تجاوز الإخوان المسلمون تلك المرحلة؛ ربما هروبًا منهم إلى الأمام باعتبار أنهم لم يجدوا حتى الآن بديلا عصريًّا مناسبًا كما أسلفنا. ولا يزال بعض السلفيين ينظرون إلى المشاركة السياسية باعتبارها مثل أكل الميتة[1]، كما أنهم يقللون من أهمية العلوم الإنسانية في مجال السياسة وغيرها؛ حيث قال ياسر برهامي في إحدى مقالاته إن "السياسة والإدارة من العلوم الإنسانية التي اخترعها البشر بالممارسة، وليس بالشهادات والدراسات (...) وهل تخرَّج الخلفاء الراشدون إلا في مدرسة النبوة التي قام التعليم فيها على الوحي المنزل كتابًا وسنة؟! ونحن لا نعني بذلك انعدام فائدة الدراسة وعدم أهميتها، ولكن نقول: إن علوم الكتاب والسنة في حقيقتها تحقق للعقل والقلب الإنساني أعلى مراتب الإدراك والبصيرة"[2].

كما صرح في حوار آخر قبيل الانقلاب بثلاثة أشهر أن "مرسي ليس خليفة المسلمين، وصفته الآن "حاكم دولة مسلمة"، لكن العقد الذي بيننا والرئيس يختلف عن العقد الذي يكون بين المسلمين والخليفة، فشروط الخلافة أن يختاره أهل الحل والعقد، وأن يحكم مدى

---

1 د. محمد الصغير، "حزب النور وأكل الميتة"، **الجزيرة نت**، 9 فبراير 2018، على:
https://bit.ly/2wwJ36N

2 ياسر برهامي، "السلفيون والحداثة السياسية"، موقع **صوت السلف**، 19 نوفمبر 2011، على:
http://www.salafvoice.com/article.aspx?a=5796&mode=r

حياته"[1]. فهنا كان رأي برهامي بأن من شروط الخلافة أن يختاره "أهل الحل والعقد" وأن يحكم مدى حياته، فيما يبدو ثانية أنه انعكاسًا للأدبيات القديمة التي وقف الاجتهاد فيها عند القرن السابع الهجري، بالرغم من أن دعوته السلفية أنشأت حزبًا وفق قانون الأحزاب المصري، وكان يمارس السياسة بناء على الآلية الديمقراطية في حقبة ما بعد الثورة وما قبل الانقلاب، في حين أصبحت تصريحاته بعد الانقلاب وقبيل انتخابات الرئاسة التي ترشح لها قائد الانقلاب عبد الفتاح السيسي قائلاً إنه "لا يمكن أن نختار خيار المقاطعة لأنه يدخل البلاد في فوضى وتصبح البلد بدون رئيس، ولا يمكن أن نتبع أقوال الذين دخلوا في صراع صفري مع مؤسسات الدولة، (...) لا يمكن أن ننكر نبرة التدين الشخصي الشائعة في كلامه (السيسي) وحديثه وسلوكه الشخصي ونشأته في أسرته وتنشئته لأبنائه بعد ذلك وهذا جانب أساسي بالنسبة إلينا"[2].

وما سبق يعكس مرة ثانية قناعات القيادات السلفية في صياغة خياراتها السياسية، التي دارت بعيدًا عن قواعد الدعوة السلفية التي انقسمت مرة ثانية، حيث صرح بعض المنتسبين إلى الدعوة السلفية أنه من غير المقبول انتخاب رئيس قتل أبناء الحركة الإسلامية، وقالت مصادر إن هناك خلافًا قائمًا داخل مجلس إدارة الدعوة العام حول تأييد وزير الدفاع عبد الفتاح السيسي أو عدمه، في حال ترشحه للانتخابات الرئاسية، وأن الخلاف يأتي تخوّفًا من غضب القواعد السلفية من تأييد مرشح لا ينتمي إلى التيار الإسلامي"[3].

1 حوار مع ياسر برهامي، بعنوان: "مرسي" ليس حاكمًا شرعيًّا أو خليفة للمسلمين وغير قادر على التدخل لوقف الصراع الحالي"، صحيفة **الوطن** المصرية، 10 مارس 2013، على:
https://www.elwatannews.com/news/details/144370

2 تصريح متلفز لبرهامي قبيل انتخابات الرئاسة عام 2014، يحشد فيه أصوات الدعوة السلفية وحزب النور من أجل تدعيم ترشح السيسي للرئاسة، على الرابط التالي:
https://www.youtube.com/watch?v=g8vubEQNsKc

3 "انقسام حاد داخل الدعوة السلفية حول تأييد "السيسي" للرئاسة"، **العربي الجديد**، 6 فبراير 2014، على:
https://bit.ly/2wnbNzq

ومن هنا يبرز أيضًا كيفية إدارة عملية صنع القرار داخل الدعوة السلفية؛ حيث إن مجلس أمناء الدعوة السلفية والمؤسسون لها يتكون من ستة أشخاص، وهم: محمد عبد الفتاح أبو إدريس الرئيس العام، محمد إسماعيل المقدم، ياسر برهامي، أحمد فريد، أحمد حطيبة، سعيد عبد العظيم، وقد كانوا هم المسئولين عن عملية صنع القرار داخل الدعوة السلفية، قبل أن يتعرضوا لانقسام داخلي بسبب اختلاف وجهات النظر في التعامل مع الأحداث التي تلت الانقلاب، ومن ثم كانوا يعدون هؤلاء بمنزلة "أهل الحل والعقد" وكانوا يتخذون القرارات المصيرية ويلزمون أبناء الدعوة السلفية بها، باعتبار أن العمل "جماعيّ"[1].

أثر مفهوم "أهل الشوكة" على صنع القرار السياسي لدى السلفيين

بناء على أدبيات الدعوة السلفية السابق ذكرها[2]، يمكن أن يتبين لنا عدة مفاهيم أساسية يمكن اعتبارها الأفكار المؤسّسة للسلوك السياسي للدعوة السلفية، وهي:

– أن مفهوم **أهل الشوكة** يعد مفهومًا محوريًّا لدى الدعوة السلفية، ومن ثم يؤدي إلى فهم السلوك السياسي للدعوة السلفية وبالتبعية خياراتها السياسية؛ حيث إن تقييمهم لفترة حكم الدكتور مرسي بأنه لم يكن "ممكنًا" أدى إلى انحيازهم إلى صف الجيش صاحب القوة والشوكة في عملية الإطاحة به، وهو ما يفسر كذلك انحياز قادتهم إلى تأييده وحث القواعد على ذلك، فيما برروه بأن مصلحة الدعوة السلفية تقتضي ذلك، بالنظر بالطبع إلى قوة قائد الانقلاب وما يمكن أن يفعله بهم حيث إن اعتبارهم لمفهوم القوة يفوق ويتخطى أي مفاهيم أخرى للقوة داخل المجتمع في العصر الحديث.

1 راجع تصريحات أحمد فريد أحد قادة الدعوة السلفية أثناء حثه لقواعد الدعوة السلفية بالذهاب إلى انتخاب السيسي وعدم المقاطعة، في برنامج لقناة الجزيرة مباشر على الرابط التالي:
https://bit.ly/2ojqNdf

2 لمزيد اطلاع على الأدبيات السياسية للدعوة السلفية، يمكن الرجوع إلى حوار مع ياسر برهامي منشور على موقع **صوت السلف**، بعنوان: "السلفيون من المقاطعة السياسية إلى المشاركة"، على الرابط التالي:
http://www.salafvoice.com/article.aspx?a=5290

– أن صفات الحاكم الشرعي في تصورهم أن **يوافقه أهل الحل والعقد وأن تكون فترة رئاسته/ حكمه مدى الحياة**. وقد وصف برهامي أهل الحل والعقد (أو أهل الشوكة) بأنهم "الجيش والشرطة والمخابرات، وأجهزة الإعلام، وأهل المال والاقتصاد، والقضاء والدولة العميقة وأتباع النظام السابق"[1]. وهنا فإنه يسقط تمامًا بيعة الشعب وينظر فقط إلى حائزي "القوة" من وجهة نظره في المجتمع بمختلف أنواعها، ويستقي اجتهاده من الكتب التراثية التي حددت شروط الإمامة في السابق[2]، في حين أن الدولة الحديثة تنظر إلى الشعب كصاحب السيادة في الأنظمة الديمقراطية، وهو ما يكشف عن تناقض بين كل من الفكر والممارسة للدعوة والسلفية ومن ثم ذراعها السياسي حزب النور، الذي قبل المشاركة السياسية طبقًا لقواعد اللعبة الديمقراطية، إلا أنه يضرب بتلك القواعد عرض الحائط، بالإضافة إلى تقليله من أهمية الدستور الذي ينص على فترتين رئاسيتين فقط مدة كل منهما أربع سنوات، ويقول بخلاف ذلك إن الرئاسة الشرعية يجب أن تكون مدى الحياة، بالرغم من أن ذلك الرأي هو محض اجتهاد من المسلمين في وقت من الأوقات، باعتبار أن الأمة كانت في ذلك الوقت عبارة عن "حلف من المؤمنين الأحرار"[3]، وهو بذلك يستخدم ذلك الشرط كأحد أسباب تبريراته لمشاركة الدعوة السلفية وحزبها في الإطاحة بالرئيس مرسي.

– **أن يقيمَ الحاكمُ شرع الله**، وأن قبولهم بعزل مرسي كان بسبب أنه كان عاجزًا عن تطبيق الشريعة ولم يستطع منع الخمور وجدد تصريحات الحانات، وتلك كانت إحدى أهم نقاط الاختلاف بين الدعوة السلفية وبين الإخوان المسلمين، ومن ورائهم كذلك الأحزاب السياسية وكذلك الأزهر في تفسير الحكم بالشريعة، والتي تعد المصدر الأساسي للتشريع طبقًا للمادة الثانية من الدستور حتى في ظل حكم مبارك، إلا أن حزب النور أصر أن يضع

1 ياسر برهامي، "عتاب هادئ للإخوة المخالفين في الداخل والخارج"، مصدر سابق.

2 عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة** (الرياض: دار طيبة، 1403هـ)، ص233.

3 د. حسين مؤنس، **دستور أمة الإسلام: دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين** (القاهرة: دار الرشاد، 1993)، ص121.

المادة 219 المثيرة للجدل في الدستور، والتي كانت تفسر مبادئ الشريعة المنصوص عليها في المادة الثانية بأنها "تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة، في مذاهب أهل السُّنة والجماعة"، وهو ما اعتبره علماء أزهريون أنها صياغة ركيكة وغير قاطعة، وتفتح الباب أمام الجدل فيما يتعلق بتفسيرها، إلا أن الحزب أصر على وجودها في حقبة الإخوان وتنازل عنها بسهولة في دستور ما بعد الانقلاب، بالرغم من تهديد قواعد الدعوة السلفية بالتصويت بـ"لا" على الدستور[1]، بما يعكس كذلك انصياع الحزب لموازين القوة التي نشأت جديدًا بعد الانقلاب؛ حيث إن برهامي كذلك كان قد حصل على "وعد" بعدم حذف المادة 219 وقبل برهامي بذلك كشرط لاشتراكه في مشهد الانقلاب، حيث صرح قائلًا: "(النور) ظهر في مشهد (خارطة الطريق) مع السيسي، بعدما حصل على وعد من جميع القوى المشاركة في الاجتماع على إبقاء تلك المادة المفسرة لـ(المادة الثانية)"[2].

إشكاليات تطور الفكر السياسي السلفي المعاصر

يتضح من السطور السابقة أن إحدى أهم إشكاليات تطور الفكر السياسي السلفي هو استقاؤه لمصادره السياسية من كتب التراث، والتي كتبت في بيئات وأزمان مختلفة، بعد أن تطورت العلوم السياسية وكذلك المكتسبات الشعبية تزامنًا مع تطور الأنظمة السياسية، وبالرغم من انخراط العديد من منتسبي السلفية مؤخرًا في مجال دراسة العلوم السياسية[3]، فإن قيادات الحركات السلفية، ومن ورائها قيادات أحزابها، تظل في يد مجموعة قليلة من مشايخ السلفية، وبالنظر كذلك إلى الإشكاليات الكبرى في الفكر السياسي الإسلامي

1 "شباب السلفية يهددون بالتصويت بـ "لا" على الدستور إذا حذفت المادة 219"، موقع **مبتدأ**، 27 أغسطس 2013، على:

https://www.mobtada.com/details/96684

2 "الإخوان: وضعنا المادة 219 بالدستور لإرضاء "النور" والحفاظ على قواعده الشعبية"، **المصري اليوم**، 1 سبتمبر 2013، على:

https://www.almasryalyoum.com/news/details/257428

3 طبقًا لمشاهدات الباحث وكذلك أعداد الملتحقين ببرامج الدراسات العليا لدراسة العلوم السياسية في مختلف الجامعات، بناء على معطيات من عدد من أساتذة العلوم السياسية في مصر.

بصورة عامة في خضم تعامله مع الدولة الحديثة، وعدم القدرة على تطوير نظرية سياسية إسلامية فاعلة حتى الآن[1]، فإن معاناة الحركات السلفية ستكون أكبر من غيرها، بالنظر إلى اعتمادهم على التراث السياسي القديم، وكذلك صدامهم مع عدد من المفاهيم الحديثة للنظام السياسي، باعتباره نظامًا علمانيًا مدنيًا يساوي في الحقوق والواجبات بين المرأة والأقليات الدينية في الولايات العامة وغيرها، وهو ما سبب أزمات لدى الحركات السلفية مع وسائل الإعلام، كما يجنح النظام الحديث في بعض الدول العربية كذلك إلى تحييد الدين عن الشأن العام وحصره في الأحوال الشخصية؛ في حين يختار اجتهادات مختلفة من المذاهب الفقهية من أجل مواكبة العصر في قضايا الأموال والمعاملات الحديثة وغيرها، وصولًا حتى لمسائل حساسة مثل الميراث كالحالة التونسية[2]، وهو ما يتطلب من الحركات السلفية أن تختار أحد طريقين: إما أن تتماشى مع ذلك النظام العلماني وتحاول التوافق معه أو إصلاحه كحركة النهضة التونسية، بما في ذلك من مخاطر الذوبان فيه وأن تفقد هويتها وأطروحاتها القائدة التي تتمحور حول تطبيق الشريعة وزيادة دور الدين في المجال العام وصولًا إلى تطبيق الخلافة؛ أو أن تنسحب من العمل السياسي وتعمل هي، مع الحركات الإسلامية الأخرى، على تطوير نظرية سياسية إسلامية وطرحها كبديل، مع صعوبة ذلك الاختيار بما ينطوي عليه من كثير من المشكلات الفكرية والإجرائية على حد سواء.

وبالنظر إلى التركيب شبه المتجانس للحركات السلفية عبر العالم، فيمكن النظر إليها كحركة اجتماعية عابرة للحدود، بالرغم من أنها غير منتظمة في إطار سياسي اجتماعي

---

1 انظر على سبيل المثال: امحمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 267-334.

2 "السبسي: حسمنا المساواة بالميراث بين الجنسين"، **الجزيرة نت**، 13/ 8/ 2018، على:
https://bit.ly/2DELXgA

موحد[1]، كما أنها تنتمي إلى الحركة الإسلامية الأوسع التي من ضمن أهدافها هو استعادة الخلافة بغض النظر عن الاختلاف حول طبيعتها كنظام سياسي متفق حول تعريفه، ما يجعلها مكونًا مهمًّا من مكونات جهود الحفاظ على الهوية والقيم في العالم العربي بصورة عامة، وكسر التبعية للغرب باعتبار أنه يمكن وصفها حركة يمينية محافظة على صعيد المشهد السياسي العربي.

إلا أن حداثة عهد السلفية بالسياسة، بالإضافة إلى المشكلات البنيوية فيما يتعلق بالتوجهات السياسية للحركات الإسلامية بصورة عامة وأزمة تعايشها مع الحداثة، يجعلها – إلى جانب الحركات الأخرى – ترتكب أخطاء سياسية فيما يتعلق بتقدير الموقف السياسي، وكذلك آلية اتخاذ وصنع القرار وسياسات تكوين النخب والتصعيد السياسي للمراكز العليا في الأحزاب، باعتبار أن المعايير الأساسية في الحركة السلفية وأحزابها هو التفوق في العلوم الشرعية من جهة، وكذلك الاعتماد على أهل الثقة من جهة أخرى، ما يجعلها تنتج أفكارًا سياسية[2] غير مناسبة للعصر ومتعارضة أحيانًا، وبراغماتية في أحيان أخرى[3]. تنطلق هذه الأفكار من تحقيق المنفعة والحفاظ على الكيانات والمكتسبات حتى لو كان ذلك على حساب المبادئ السياسية، إذ إن الانحناء للقوة بات جزءًا أصيلاً مكونًا لهويتها السياسية بالنظر إلى سلوكها السياسي في حقبة ما بعد الثورة المصرية، وتصريحات قادتها المتعلقة بموازين القوة داخل المجتمع وتراجعها عن مطالبها السياسية أمام قوة القمع والاستبداد.

---

1 تتعدد التنظيمات داخل الحركات السلفية المختلفة حتى بين تلك التي تنتمي إلى تصنيف واحد، مثل السلفية الحركية والتي أنشأت لها في مصر عدة أحزاب فقط، اعتمادًا على مناطق نفوذها، فسلفية القاهرة أنشأت حزبي الأصالة والفضيلة، وسلفية دمنهور أنشأت حزب الإصلاح، وفصيل من سلفية الإسكندرية أنشأ حزب "الإصلاح والنهضة"، فيما أنشأت السلفية الجهادية التابعة للجماعة الإسلامية حزب "البناء والتنمية".

2 نواف القديمي، "الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار"، موقع المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، أبريل 2012، ص: 41، على:
https://www.dohainstitute.org/ar/lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/document_8BAB4EA8.pdf

3 ستيفان لاكروا، "مصر: السلفيون البراجماتيون"، مركز كارنيجي الشرق الأوسط، 1 نوفمبر 2016، على:
http://carnegie-mec.org/2016/11/01/ar-pub-64984

كما أن الحركات السلفية لا تزال تعاني من عيوب هيكلية متعلقة بالعجز عن الفصل ما بين الدعوي والحزبي؛ حيث إن التكوين الأساسي للدعوة السلفية بمصر، على سبيل المثال، يفرض على كوادرها الانخراط بقوة داخل العمل الدعوي مقارنة بالعمل السياسي، بالنظر إلى أن آلية صنع القرار السياسي هي عملية نخبوية بالأساس وتعتمد على مفهوم أهل الحل والعقد الذين يعقدون شورى داخل الأبواب المغلقة، ثم تصدر توجيهات سياسية فوقية للكوادر أو (القواعد حسب تسميتهم) بتنفيذ تلك القرارات من أجل احترام العمل الجماعي بحسب تعبيرات قادتهم، وهو ما أدى في النهاية إلى سيطرة الشيوخ على كل من الحزب والدعوة على حد سواء وتهميش الكوادر السياسية وتعطيل عملية إفراز الكفاءات، وهو ما بدا واضحًا في هوية من يصدر التوجيهات والتصريحات؛ حيث يقتصر ذلك على نخبة ضيقة داخل إدارة الدعوة السلفية.

كما أن المعطيات السابقة التي تمت الإشارة إليها في تلك الدراسة تفيد بأن مفهوم أهل الشوكة باعتباره مفهومًا حاكمًا على السلوك السياسي للقيادات في الدعوة السلفية، قد أدى إلى إرباك عملية اتخاذ القرار داخل الكيان الدعوي والسياسي، وأدى إلى التراجع كذلك عن أهم المطالب السياسية نظير الحفاظ على الدعوة والحزب والمكتسبات الأخرى، وهو ما يفرغ الحزب من مضمونه كحزب سياسي من أهم تعريفاته أنه يسعى للوصول إلى السلطة، حيث تعتبر الدعوة السلفية في هذا الإطار مجرد جماعة ضغط تحقق مصالحها عن طريق عملية التفاوض السياسي مع الأنظمة السلطوية، ومن ثم التعايش معها في ظل ازدواجية كبيرة بين التشدد في الآراء الدينية في الوقت الذي تمارس فيه براغماتية كبيرة في الآراء السياسية من أجل الحفاظ على مصالحه ومكتسباته المادية.

قائمة المراجع

أولاً: الكتب

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1406هـ/ 1986م.

تيلي، تشارلز، **الحركات الاجتماعية: 1768 – 2004**، ترجمة: ربيع وهبة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بمصر، المشروع القومي للترجمة، 2005.

جبرون، امحمد. **مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الدميجي، عبد الله بن عمر بن سليمان. **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**. الرياض: دار طيبة، 1403هـ.

زناتي، أنور محمود. **معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية**. عمّان: دار زهران للنشر والتوزيع، 2011.

الطريقي، عبد الله بن إبراهيم. **أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم**. كتاب صادر عن رابطة العالم الإسلامي. مجلة دعوة الحق. السنة السابعة عشرة. العدد 185، 1419هـ.

عارف، نصر محمد. **في مصادر التراث السياسي الإسلامي**. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.

العثيمين، محمد بن صالح. **شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية**. عمّان: الدار العثمانية، بيروت: دار ابن حزم، 2004.

مؤنس، حسين. **دستور أمة الإسلام: دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين**. القاهرة: دار الرشاد، 1993.

ثانيًا: الدوريات

القديمي، نواف. "الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار". **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات**. أبريل، 2012. في:

https://www.dohainstitute.org/ar/lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/document_8BA-B4EA8.pdf

لاكروا، ستيفان، "مصر: السلفيون البراجماتيون". **مركز كارنيجي الشرق الأوسط**. 1 نوفمبر 2016. في:

http://carnegie-mec.org/2016/11/01/ar-pub-64984

من الإصلاحية إلى الوهابية: تحولات الفكر السياسي السلفي الحديث

امحمد جبرون[1]

إن الفكر السياسي السلفي من منظور تاريخي هو فكر متحول ودينامي، فالنماذج والمقولات النظرية التي اشتغل بها رواد السلفية الإصلاحية كالأئمة: الأفغاني، وعبده، ورشيد رضا، تختلف كثيرًا عن النماذج والمقولات التي رسختها السلفية المعاصرة في نسختها "الوهابية". وإذا كانت حقيقة التحول في الفكر السياسي السلفي تتساوى في إدراكها العقول، ولا يختلف حولها اثنان، فإن فهم أسرار هذا التحول وإدراك سياقاته وتداعياته مهم للغاية؛ فكثير من سلفيي اليوم يعتقدون أن ما هم عليه من الناحية الفكرية والسياسية هو من الثوابت التي لا تقبل التعديل أو النقاش، في حين يؤكد الواقع التاريخي أن هذه "الثوابت" هي تصورات ظرفية، لم تكن كذلك بالنسبة إلى سلفيي الأمس، وأيضًا إلى سلفيي اليوم كما تؤكد ذلك الأدلة، خاصة لدى رواد الإصلاح في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو ما يلفت انتباهنا إلى ظاهرة سوء فهم الذات لدى التيار السلفي، واهتمامه المبالغ فيه بحدود وشروط الفرقة الناجية، وهي الظاهرة التي لم تنل حظها من الدراسة

---

1 أستاذ باحث في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين–طنجة.

والفهم في الدراسات الإسلامية والإصلاحية العربية، والتي تحاول هذه الدراسة تقديم جانب منها.

إن الفرضية الأساس لهذه الدراسة، التي سنعمل على تحليلها والاستدلال عليها يمكن إجمالها في التالي:

إن التحولات التي مر بها الفكر السياسي السلفي على مدى قرن من الزمان تقريبًا في علاقته بـ"النص السياسي"[1]، تكشف بالملموس عن خلاف حاد وكبير في تصور النظام السياسي الشرعي الإسلامي، فالسلفية الإصلاحية والسلفية الوهابية في تصورهما لهذا النظام يوحدهما العداء القوي للتقليد، لكن يفرق بينهما الطموح السياسي الذي يحرك كلا منهما، فالسلفية الإصلاحية حاربت التقليد لأجل توسيع مساحة الاجتهاد السياسي، وإتاحة الفرصة لبناء نظام سياسي حديث وديمقراطي، بينما عملت السلفية الوهابية من خلال حربها على التقليد على استدعاء النموذج السياسي التاريخي، المستبد بشكل عام.

وسنحاول فيما يلي بسط الحديث في هذه الفرضية والاستدلال عليها.

السلفية الإصلاحية: حديث في المفهوم والقضايا السياسية

إن السلفية في السياق الثقافي العربي هي أيديولوجية إصلاحية، ظهرت في العالم العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتمثلتها مجموعة من أعلام الحركة النهضوية العربية، ومن أبرزهم رفاعة رافع الطهطاوي (ت. 1873م)، وخير الدين التونسي (ت. 1890م)، وجمال الدين الأفغاني (ت. 1897م)، ومحمد عبده (ت. 1905م)، وعبد الرحمن الكواكبي (ت. 1902م)، والشيخ رشيد رضا (ت. 1935م)، وعبد الحميد بن باديس (ت.

1 نقصد بالنص السياسي المرجعية الشرعية للموقف السياسي السلفي سواء تعلقت بتأويلات وفهم معين لعدد من آي القرآن أو تعلقت بالاستدلال بنصوص السنة وعمل السلف.

1940م)، والطاهر ابن عاشور (ت. 1973م)، وعلال الفاسي (ت. 1974م)[1]. تستند هذه الأيديولوجية إلى مجموعة من القناعات والمبادئ الدوغمائية، وفي طليعتها الإيمان بأن نهضة الأمة الإسلامية وصلاحها في الحال والمآل يتوقف بالدرجة الأولى على صدق وصحة عودتها إلى الإسلام، نصًّا، وروحًا، وتجربة السلف الصالح؛ أي إسلام ما قبل المذاهب الكلامية والفقهية والصوفية.

من الواضح أن هذا الاعتقاد لم يكن حديثًا بالمطلق، ولم يبرز مع هذا العصر، بل ظهرت إرهاصاته الأولى -في زمن قديم نسبيًّا- في القرن السابع عشر، ويعتبر امتدادًا لاعتقاد تيار أهل الحديث[2]، غير أنه شهد تطورًا نوعيًّا مع منتصف القرن التاسع عشر، وبالتزامن مع تحولات حضارية كبرى، تجلى جانب منها في حالة التدافع بين ثلاثة تيارات فكرية كبرى بالعالم العربي: التيار الليبرالي، المفتون بالحداثة الغربية بكل تجلياتها التقنية والفكرية، والذي لا يتردد أتباعه في الدعوة إلى اقتفاء أثر هذه الحداثة؛ والتيار الاشتراكي المعجب بالتيار النقدي للغرب، والذي يدعو لتقليد بعض الغرب دون آخر؛ والتيار التقليدي الذي كان يحاول إبداع حداثته دون تعديل جوهري في الموروث[3].

---

1 يرجع الدكتور بشير نافع أصول الحركة السلفية إلى الحراك الفكري الذي شهدته المدينة المنورة في منتصف القرن السابع عشر الميلادي، والذي قاده العالم الكردي إبراهيم بن حسن الكوراني (ت. 1669م)، الذي كان له تأثير في مختلف أنحاء العالم الإسلامي من خلال مجموعة من الأسماء التي تلقت بالمدينة عن الكوراني وغيره، ومن هذه المدرسة سيتخرج محمد بن عبد الوهاب (ت. 1792م). وهذه على العموم فرضية لا يمكن مسايرتها إجمالًا، ذلك أن هذا الميل للتجديد والعودة إلى الأصول كان ديدن كثير من العلماء والساسة في مراحل مختلفة من تاريخ الإسلام قبل القرن السابع عشر الميلادي، ولدينا في الغرب الإسلامي عدة أمثلة من أشهرها ما قام به المنصور الموحدي في القرن السادس الهجري من إصلاح ديني. انظر: بشير نافع، "السلفية: إشكالية المصطلح، والتاريخ، والتجليات المتعددة"، ضمن الكتاب الجماعي: **الظاهرة السلفية: التعددية التنظيمية والسياسات** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات والأبحاث، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2014)، ص 21-23.

2 بشير نافع، المصدر السابق، ص 17-19.

3 محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: دار الفكر المعاصر، 2010م)، ص231، 232.

ومن ثم، فالسلفية الإصلاحية التي شغلت كثيرًا من الناس، واستقطبت الكثير من الأتباع في أواخر القرن التاسع عشر، كانت في العمق حالة نقدية ثورية تجاه الغرب والتقليد، الشيء الذي أكسبها شرعية إصلاحية قوية، فالنهضة والحداثة بالعالم العربي -من منظور هذه الأيديولوجية- ممكنة، بل مشروطة بالاستقلال عن الغرب والتقليد معًا، وهو ما عكسته انتقاداتها اللاذعة للأيديولوجيات الوافدة كالليبرالية والاشتراكية، وأيضًا انتقاداتها للإسلام التقليدي في بعده المذهبي والصوفي.

إن الفكر السياسي السلفي، انطلاقًا من هذا التعريف الوجيز، هو جملة الأفكار السياسية التي عبر عنها رواد هذا الفكر في سياق مدافعتهم وردّهم على التيارات والأيديولوجيات المنافسة، وفي مقدمتها الأيديولوجية الليبرالية. وتهم هذه الأفكار بالأساس قضايا الدولة المدنية والليبرالية السياسية، من قبيل قضايا الاستبداد والشورى؛ والحرية؛ والمواطنة؛ والخلافة. ولعل الغاية السياسية وراء هذه الأفكار والقضايا هي تلمس طريق بناء نموذج سياسي حديث ومستقل عن الماضي والغرب، ويفيد من تجربة الآخر.

لقد وضع أسس وقواعد السلفية الإصلاحية -كما أسلفنا القول- عدد من رواد النهضة والإصلاح بالعالم العربي، من خلال الكتابات الكثيرة التي واكبوا من خلالها أحوال مصر والعالمين العربي والإسلامي في بداية العصر الحديث. وقد خاض هؤلاء في مواضيع شتى، من أبرزها قضايا الحكم، والسياسة، والدولة، والحرية، والمواطنة... أبانوا من خلالها عن منزع جديد في الفكر الإسلامي، يختلف في الكثير من قسماته وسماته عن الفكر التقليدي، وسنحاول فيما يلي تقريب أهم الأفكار السياسية لهذا التيار تمهيدًا لمقارنتها بأفكار التيار السلفي الحالي في نسخته الوهابية.

في المواطنة والحرية

إن الفكر السلفي الإصلاحي، على ما يبدو من خلال الكثير من نصوصه، كان منشغلًا انشغالًا كبيرًا بترسيخ فكرة المواطنة لدى الشعوب العربية والإسلامية، وتمتين صلتها بالأرض (الوطن)، وحاول أن يدرأ التعارض بينها وبين الرابطة الدينية، وتأصيلها شرعًا.

وقد تزامن هذا الانشغال مع التهديدات الاستعمارية الكبيرة التي عانت منها الدول العربية والإسلامية شرقًا وغربًا، ومع قدر لا بأس به من الانفتاح على الفكر السياسي الغربي. ولعل من الأوائل الذين بحثوا هذا الموضوع، وأذاعوه بين العرب رائد الفكر الإصلاحي العربي رفاعة الطهطاوي في كتابه **المرشد الأمين للبنات والبنين**، الذي صدر سنة 1873م، حيث حاول في هذا الكتاب بيان معنى الانتماء إلى الوطن ومقتضياته حقوقًا وواجبات، وهو أمر غير مألوف أو مسبوق في الكتابة العربية قبل الطهطاوي، وكان ذلك من أثر رحلته إلى فرنسا ومقامه بها مدة خمس سنوات. ومن جميل قوله في معنى الوطنية: "فحب الأوطان وجلب المصالح العامة للإخوان من الصفات الجميلة التي تتمكن من كل واحد منهم في جميع أوقاته مدة حياته، وتجعل كل إنسان منهم محبوبًا للآخرين، فما أسعد الإنسان الذي يميل بطبعه لإبعاد الشر عن وطنه ولو بإضرار نفسه"[1].

ولم يكن الطهطاوي وحيدًا في هذا الباب، بل تبعه في ذلك عدد من أعلام الإصلاح السلفي، ومن أشهرهم الإمام عبده وعلال الفاسي، فقد كتب الإمام في صحيفة **الوقائع المصرية** سنة 1881م عن الوطنية ما يلي: "إنما الوطنية أن نخلص المحبة للوطن إخلاصًا ينبعث عنه السعي بكامل الجهد في التماس ما يعود عليه بالتقدم والنجاح"[2]. وعقد علال الفاسي (ت. 1974م) فصلًا خاصًّا للحديث عن الفكر الوطني في كتابه **النقد الذاتي** (1949م)، حاول من خلاله التأليف بين قوة أو روح الأرض (الوطن) والنموذج النفسي الملهم المستمد من الدين[3].

ويتصل بهذا الموضوع (المواطنة) موضوع آخر لا يقل أهمية عنه، ويتعلق الأمر بالحرية، فلا مواطنة بدون حرية، وقد تحدث فيها الطهطاوي بنوع من التفصيل في كتاب **المرشد**

1 رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة (السياسة، والوطنية، والتربية)**، ج.2، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 2011)، ص457–459.

2 محمد عبده، **الأعمال الكاملة (في الكتابات السياسية)**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: مكتبة الشروق، 2010)، ص315.

3 علال الفاسي، **النقد الذاتي** (الرباط: مؤسسة علال الفاسي، 2008م)، ص108، 109.

الأمين في البنات والبنين، حيث اعتبرها أحد أصول الاجتماع السياسي الحديث، وقسمها إلى خمسة أنواع (طبيعية، وسلوكية، ودينية، ومدنية، وسياسية). ويبدو الطهطاوي في هذا التقسيم وشرحه متأثرًا بالمذهب الليبرالي[1]. ولم يكن الطهطاوي وحده في هذا المجال بل سار على نهجه عدد غير قليل من الإصلاحيين العرب الأوائل، ومن أبرزهم خير الدين التونسي في **أقوم المسالك**[2]، والكواكبي في **طبائع الاستبداد**[3].

الاستبداد والشورى

من القضايا الأساسية التي اشتغل بها الفكر الإصلاحي السلفي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ثنائية الاستبداد والشورى، حيث أنكر بعض الرواد الاستبداد والتفرد بالحكم، وألحوا في المقابل في طلب الشورى وإشراك الأمة في السلطة، بينما دافع البعض عن فكرة المستبد العادل، بالرغم من إيمانه بشرعية مطلب الشورى وميزتها الأخلاقية.

وكان أول من عرض لهذا الموضوع من رواد السلفية الإصلاحية الشيخ رفاعة الطهطاوي في **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، وهو بخلاف أغلب من جاء بعده لم ينتقد الحكومة الاستبدادية، ولم يدعُ إلى الشورى، وجعل السلطة العليا بيد الملك، بل أكثر من ذلك امتدح الاستبداد، وأبرز حسناته، وجعل كل الصلاحيات بيد الملك، وفي المقابل قصر دور المجالس الخصوصية ومجالس النواب على المذكرات والمداولات غير الملزمة والتي تقدم نتائجها إلى العاهل[4]. ولعل هذا الاختيار في فكر الطهطاوي مفهوم بالنظر إلى السياق السياسي الذي عاش فيه، وقربه من نظام محمد عليّ (1811-1849م).

---

1 الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، ج. 2، ص505.

2 خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (قرطاج: بيت الحكمة، 2013)، 1/ 119.

3 الكواكبي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص292.

4 الطهطاوي، مصدر سابق، ج. 1، ص. 662، 663.

وإلى جانب الطهطاوي، وبخلاف مذهبه، ظهر السيد جمال الدين الأفغاني بالشرق، والذي يجوز اعتباره أول مناضل سياسي ضد الاستبداد الشرقي، الذي اعتبر هذه الآفة أحد أسباب ذهاب الملك وانهيار النظام. وفي هذا السياق حرض الأمة على مقاومة الاستبداد والخروج عليه، ففي نظره: "الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد وإرادته قانون.. فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء..". إلى أن قال: "إن كان في الأمة رمق من الحياة وبقيت فيها بقية منها، وأراد الله بها خيرًا اجتمع أهل الرأي وأرباب الهمة من أفرادها وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة"[1].

وإذا كان الإمام عبده في موقفه من الاستبداد وافق شيخه وأستاذه مبدئيًّا، وكتب هو الآخر في "تحريمه"، وأوجب الشورى على الحكام، واعتبر -في هذا السياق- أهل مصر، بما حققوه من تعلم، وبما اتصفوا به من رشد قادرين على المشاركة في السلطة، وأهلًا للشورى[2]، فإنه في الواقع آمن بفكرة المستبد العادل، وكتب في آخر حياته مقالًا نشر سنة 1899م بمجلة **الجامعة** التي كان يديرها فرح أنطون بعنوان "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، ولعله بذلك عبر عن يأسه من النهضة عن طريق الشورى، وآمن بقدرة المستبد الوطني العادل على تحقيق آمال شعبه في العدالة والنهضة[3].

ومن أشهر أعلام الإصلاح السلفي التي ظهرت في هذه الحقبة، والتي كرست حياتها الفكرية والسياسية لمناهضة الاستبداد السياسي الصحفي والمفكر الكبير عبد الرحمن الكواكبي، الذي خلّف تراثًا غنيًّا وكبيرًا يشهد على بطولته الثقافية في محاربة الاستبداد فكرًا وعملًا، ومن أشهر مؤلفاته في هذا الباب كتاب **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، وكتاب **أم القرى**[4]. ويبدو من خلال هذين العملين مركزية الاستبداد في فكر مفكر حلب

---

1 جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى** (بيروت: دار الكتاب العربي، ب. ت)، ص145، 146.

2 محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، م. س.، ص378-386.

3 نفسه، ص 827.

4 عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة**، مصدر سابق، 2007، ص181، 311.

في تفسير الحال البئيس الذي تعيشه الأمة العربية والإسلامية، وهو أصل كل الأدواء. وقد اقترح الكواكبي ثلاثة مبادئ للقضاء على الاستبداد، وهي على التوالي: الشعور العام بآلام الاستبداد والتشوف إلى الحرية؛ والمقاومة المتدرجة له؛ وإيجاد البديل، وتقرير أي شكل للحكومة التي يراد أن تحل محل الاستبداد[1].

وعمومًا، إن موقف الحركة السلفية الإصلاحية من الاستبداد والشورى كما يتجلى في النصوص التي بين أيدينا يمكن التمييز فيه بين ثلاثة اتجاهات أساسية: اتجاه يحرم الاستبداد ويعتبره أصل الداء الذي تعاني منه الأمة، ويبذل وسعه في إيقاظ الوعي وتنبيه الناس إلى خطورته، وقد برز في هذا الطريق الأفغاني والكواكبي؛ واتجاه مع إيمانه بفساد النظام السياسي الاستبدادي، ورفضه، فإنه يعترف بضعف الأمة عن مواجهته، بل لا يتردد في إعلان رغبته في الاستعانة به لإخراج الأمة من وهدتها النهضوية؛ واتجاه ثالث لا يعتبر الاستبداد السياسي مشكلة، ولا يتحرج في مدحه.

منهج الإصلاح السياسي وغاياته

إن السلفية الإصلاحية في القرن التاسع عشر لم تكتف بالحديث في القضايا والإشكالات التي يثيرها التفكير في النهضة والإصلاح، بل تجاوزت ذلك إلى الحديث في المنهج المؤدي إلى تحقيق المطالب الإصلاحية. وفي هذا الباب برزت أطروحتان في المنهج، لا زال صداهما يتردد في دوائر العمل الإصلاحي العربي إلى اليوم، وهما: المدخل السياسي؛ والمدخل التربوي والتعليمي. فقد سعت الحركة السلفية لتحقيق غاياتها الإصلاحية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفق رؤية منهجية واضحة، فمن جهة كان الأفغاني رحمه الله يراهن في تحقيق الإصلاح على السياسة والحاكم، ويعمل على نصحه، وإقناعه بتبني برنامجه الإصلاحي، ومن جهة ثانية كان يحرض على الثورة وممارسة الضغط السياسي على الحكام حتى يذعنوا لمطالب الإصلاح.

---

1 الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، المصدر السابق، ص300، 305.

وفي مقابل هذا المنهج في طلب الإصلاح والنهضة الذي وضع قواعده جمال الدين الأفغاني، برز منهج منافس يعطي الأولوية للتربية والتعليم، ويعتبرهما المدخل الرئيس لأي إصلاح، وقد وضع أسس ومبادئ هذا المنهج تلميذ الأفغاني الإمام محمد عبده، حيث كان يعتبر بناء الأمة وتطوير كفاءاتها واستعدادها أو ما أسماه بتكوين "الصفوة المستنيرة" مقدمة لكل إصلاح سياسي[1]، ومن ثم لم يكن متحمسًا للثورة العسكرية على نظام الخديوي، ولم يؤيد ثورة عرابي (1881-1882م) عن قناعة، بل ساير أستاذه وحماس أهله، لكنه سرعان ما رجع إلى منهجه الإصلاحي التربوي بعد فشل الثورة العرابية[2].

وقد ظهر هذا الاختلاف في القناعة المنهجية الإصلاحية بين الأفغاني وتلميذه الإمام عبده في حياة الأوّل؛ إذ حاول التلميذ مرة إقناع أستاذه بأهمية المدخل التربوي والتعليمي في الإصلاح، لكن رد الأستاذ كان حاسمًا وقاسيًا ولا يخلو من عنف، وقال له: "إنما أنت مثبط"[3].

ومن ناحية أخرى، لم تكن الحركة الإصلاحية السلفية في هذه المرحلة مجرد نزعة عاطفية لا تدرك مغزاها وغاياتها، بل كانت لها وجهة اجتماعية واقتصادية واضحة، ففي بداية أمرها اتجهت إلى تقليد الغرب والاقتباس منه في عمومه، دون تمييز بين حساسياته الفكرية والأيديولوجية، وغلبت عليها المعاني الليبرالية أكثر من أي شيء آخر، وقد ظهرت هذه السمة في أطروحات وأفكار الطهطاوي وخير الدين التونسي، لكن مع اقتراب القرن التاسع عشر من نهايته وبداية القرن العشرين أخذت الحركة السلفية تميل نسبيًّا إلى تأصيل الأفكار الاشتراكية، وقد ظهر هذا الأمر بوضوح في مجالس جمال الدين الأفغاني التي حاول فيها نقد الاشتراكية الغربية، والتأصيل لاشتراكية إسلامية بدءًا من سيرة العرب في البداوة والإسلام، واعتبرها عين الحق[4]، وتبعه في ذلك -وبدرجة أقل- الإمام عبده الذي انحاز

1 عبده، **الأعمال الكاملة (في الكتابات السياسية)**، ص341.

2 محمد عمارة، "دراسة في الفكر السياسي والاجتماعي والإصلاحي للأستاذ الإمام عبده"، ضمن **الأعمال الكاملة (في الكتابات السياسية)**، مصدر سابق، ص45.

3 عبده، المصدر السابق، ص789.

4 الأفغاني، **خاطرات جمال الدين الأفغاني** (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص159-169.

إلى العمال بفتواه الصادرة سنة 1904م في قضية إضراب (لفافو السجائر)، وبلغ هذا الاتجاه ذروته مع عبد الرحمن الكواكبي الذي أضفى الطابع الاشتراكي على الإسلام[1].

إن الفكرة السلفية إلى زمن الكواكبي كانت تحاكي الفكرة الاشتراكية وتجلب لها ما يؤيدها من أدلة من تاريخ العرب وتاريخ الإسلام وهديه، لكنها بعد ذلك ستحاول أن تستقل عنها بتصور مختلف. وقد كان للشيخ رشيد رضا تلميذ الإمام عبده دور كبير في هذا الاستقلال، فقد كتب في الخلافة أن البشرية بحاجة إلى إصلاح روحي مدني، "ثابت الأركان، يزول به استعباد الأقوياء للضعفاء، واستذلال الأغنياء للفقراء، وخطر البلشفية على الأغنياء، ويبطل به امتياز الأجناس، لتتحقق الأخوة العامة بين الناس، ولن يكون ذلك إلا بحكومة الإسلام"[2]. فالإصلاح الذي يتطلع إليه رشيد رضا، ومعه البشرية، هو إصلاح يحرر الناس من الأيديولوجيات الليبرالية والاشتراكية، ويمنحهم نظامًا سياسيًّا يحقق لهم الأمن والاستقرار الروحي والمادي، ولن يكون ذلك إلا بنظام الخلافة أو حكومة الإسلام.

قضية الخلافة

كانت قضية الخلافة من القضايا التي شغلت الإصلاحيين الأوائل، خاصة أولئك الذين عاشوا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويمكن التمييز على مستوى الخطاب الإصلاحي حول الخلافة بين اتجاهين رئيسين:

– اتجاه يدعو إلى إصلاح الخلافة وتخليصها من عيوبها، وكان من أبرز دعاة هذا الاتجاه الإمام عبده، الذي لم يخفِ استياءه من الحال الذي كانت عليه الخلافة والخلفاء من بني عثمان، ولم يخفِ أيضًا كرهه للسلطان عبد الحميد (1876–1909م)، وبطانته، خاصة شيخ الإسلام أبو الهدى الصيادي (ت. 1909م)، لكنه مع ذلك دعا بوضوح إلى إصلاحها باستعجال في اتساق مع الحاجات الروحية الجديدة للمسلمين[3].

---

1 عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة**، مصدر سابق، ص190، 200، 232.

2 رشيد رضا، **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ب. ت)، ص10، 11.

3 نفسه، ص 845، 849.

- واتجاه يدعو للتخلص منها ويطرح لها بدائل قطرية أو قومية، ومن أبرز هؤلاء المناضل عبد الرحمن الكواكبي، الذي وجه لها انتقادات سياسية لاذعة تتعلق بسياساتها في المجال العربي، وقدم دلائل بغضها للعرب في كتابه **أم القرى**[1].

وهكذا، فقد تباينت المواقف الإصلاحية السلفية من الخلافة بين اتجاهين: اتجاه إصلاحي يأمل في تدارك ضعفها، واتجاه قومي عروبي يدعو إلى إقامة خلافة إسلامية عربية.

منهج النظر الفقهي

إن السلفية الإصلاحية في هذه الحقبة لم تتميز من الناحية النظرية والفقهية بمنهج في الاستدلال على أفكارها وآرائها بمنهج واضح ومميز؛ فلا نجد، على سبيل المثال، في تراث الطهطاوي والأفغاني وعبده والكواكبي حديثًا ذا بال في المنهج، ومحاولة لتأسيس مرجعية استدلالية فقهية خاصة، وكان هاجسهم الكبير تحقيق الاستقلال الثقافي عن الغرب، وبعث الثقة بنفوس العرب بمستقبل نهضوي مشرق في ظلال الإسلام، ولهذا نشطت في عهدهم عمليات التأصيل الثقافي والديني، وشرّعوا اقتباس ما يوافق الشريعة[2].

ولعل أولى المحاولات السلفية التي رامت تطوير منهج النظر في هذه الحقبة كان وراءها الشيخ رشيد رضا، وظهرت في الربع الأول من القرن العشرين. وقد عمل الشيخ رشيد من خلال محاولته هاته التي نشرتها مجلة المنار بيان أصول المنهج السلفي ومحدداته.

لقد هاجم الشيخ رشيد رضا التقليد هجومًا عنيفًا، وأبطل حجية وشرعية التمذهب الفقهي، ومن قوله في سياق الهجوم على أنصار التمذهب الفقهي "إن الإسلام قبلهم كان خيرًا منه في زمانهم، وكان في زمنهم الذي لم يقلدهم فيه إلا القليل من الناس خيرًا منه

1 محمد عمارة، "دراسة عن حياة الكواكبي وفكره" (ضمن **الأعمال الكاملة**)، ص. 97. الكواكبي، مصدر سابق، ص423-431.

2 خير الدين التونسي، **أقوم المسالك**، مصدر سابق، ج. 1، ص98.

فيما بعده من الأزمنة التي أقامهم الناس فيها مقام الأنبياء"[1]، ودعا في المقابل إلى الاجتهاد والعودة إلى نصوص القرآن والسنّة، وامتدح في هذا السياق منهج الإمام أحمد بن حنبل[2].

فالسلفية من الناحية المنهجية -باعتبارها عودة إلى الكتاب والسنة، وإنكارًا للمذهبية، ورفضًا للتقليد- يعود ظهورها بالدرجة الأولى إلى الربع الأول من القرن العشرين، ويعتبر الشيخ رشيد رضا أحد أئمتها الكبار.

وإجمالًا، إن السلفية الإصلاحية، منذ رفاعة الطهطاوي وإلى رشيد رضا مرورًا بالأفغاني وعبده، اعتنت من الناحية السياسية عناية خاصة بالقضايا الإصلاحية الكبرى التي كانت تشغل النخب والرأي العام العربي في هذه المدة، وفي مقدمتها قضايا الاستبداد، والشورى، والحريات، والخلافة، وكانت بهذه الانشغالات تحاول أن تؤسس لطريق مستقل وأصيل في الإصلاح والنهضة ينأى بالمسلمين عن طرق الغرب ومسالكه من ليبرالية واشتراكية. ولم تلتفت في هذا السياق إلى منهج النظر وقضايا العقيدة والتمذهب إلا متأخرة في الربع الأول من القرن العشرين، وذلك في سياق مواجهتها للتقليد. ومما يؤكد هذه الخاصية ضعف الاستدلال بالنصوص الشرعية من القرآن والسنّة لدى هذا الجيل من الإصلاحيين في إنشاءاتهم السياسية والفكرية، والاقتصار على أدلة عقلية ونظرية.

ومن ناحية أخرى تميزت سلفية هذا العصر -أيضًا- بنشاط فكري وتنويري كبير، وظهرت في سياقها كوكبة من الأعلام الكبار، ولم يظهر عليها أي اهتمام حركي.

السلفية الوهابية: النشأة والأفكار السياسية (الشورى نموذجًا)

إن السلفية الإصلاحية، التي صاغ ملامحها الكبرى الأفغاني وعبده ورشيد رضا وغيرهم، تمثلت فيما بعد عمليا في مجموعة من التيارات الفكرية والسياسية من أبرزها وأقواها التيار الحركي الإسلامي، الذي ولد في مصر مع جماعة الإخوان المسلمين وعدد

1 رشيد رضا، **محاورات المصلح والمقلد** (القاهرة: دار نشر الجامعات، 2007)، ص52.

2 نفسه، ص55.

من الجماعات الشبيهة بها أو المقلدة لها التي ظهرت في جل الأقطار العربية والإسلامية ابتداء من عشرينيات القرن الماضي، ولعل في استلام حسن البنا إدارة تحرير مجلة **المنار** بعد وفاة الشيخ رشيد رضا، وثناء شيخ الأزهر وتلميذ الإمام عبده الشيخ مصطفى المراغي (ت. 1945م) عليه دلالة قوية على هذا التحول أو التزاوج بين السلفية الإصلاحية والتيار الحركي الإسلامي الناشئ حديثًا[1].

لقد تراجع الحديث عن السلفية فكرًا وممارسة بعد ظهور الحركة الإسلامية في مختلف ربوع العالم العربي في النصف الأول من القرن الماضي، واعتبر الكثيرون هذه الحركة وريثة التيار السلفي الإصلاحي، وامتدادًا نوعيًّا له، واستمر الوضع على هذا الحال إلى سبعينيات القرن الماضي، حيث عاد الحديث من جديد عن السلفية، وارتبط هذه المرة بمركز ثقافي جديد جغرافيًّا وعلمائيًّا وهو الحجاز، وارتبط -أيضًا- بتراث ومرجعية دينية وفكرية جديدة تمثلت في الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت. 1792م).

من المؤكد أن هذه العودة الجديدة للسلفية في سبعينيات القرن الماضي في هيأتها الوهابية ستتزامن مع عدد من الوقائع والأحداث التي عاشها العالم العربي، خاصة حملات الاضطهاد التي تعرض لها الإسلاميون في أكثر من قطر عربي، والوُسع والثراء الذي أمسى عليه السعوديون حملة المذهب الوهابي، الذي تجلى بعضه في إنفاقهم السخي على (الدعوة) في الداخل والخارج بعد الثورة البترولية. وقد أدت هذه العودة القوية للسلفية في هذا التاريخ إلى تذكير عدد من التيارات الإسلامية الحركية بأصولها القديمة، ودفعت بعضها -أيضًا- إلى إعادة تأويل مرجعياتها وفق تعاليم المذهب الوهابي (التسلف)، حيث أمست في عمومها

---

1 بشير نافع، مصدر سابق، ص26، 27.

أكثر محافظة من ذي قبل بما في ذلك حركة (الإخوان المسلمين)؛ ومن ناحية أخرى أدت -هذه اليقظة الوهابية- إلى ظهور عدد من الجماعات السلفية الجديدة بكل البلاد العربية[1].

إن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، ومن منظور بحثنا: ما طبيعة الفكر السياسي الذي عبرت عنه هذه السلفية الجديدة؟ وما هي خلفياته؟

ربما من الصعب رصد تنويعات، وامتدادات، وخطابات الحركة السلفية في ثوبها الجديد بعد سبعينيات القرن الماضي وإلى اليوم، سواء في جانبها السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي، وذلك لكثرتها وتشعبها من جهة، وللحيز المحدود لهذه الدراسة، والفرضية التي نشتغل عليها من جهة ثانية، وهو ما يقتضي منهجيًّا ممارسة قدر من الانتقائية، والاشتغال على نماذج وأمثلة تنوب عن غيرها، ودالة عليها. وإزاء هذه الصعوبة، سنركز جهدنا وتحليلنا على جانب من الخطاب السلفي، ويتعلق الأمر بتصور السلفية الجديدة (الوهابية) لقضايا الاستبداد، والشورى، والديمقراطية، وموقفها منها، من خلال آثار عدد من المشايخ والتيارات، وذلك في محاولة لتلمس هوية هذه السلفية الجديدة، وإدراك المسافة التي تفصلها عن السلفية الإصلاحية.

لقد ظهرت السلفية الجديدة في العالم العربي ابتداء من سبعينيات القرن الماضي في ظل أنظمة شمولية، وعشائرية، وعسكرية (وطنية) تتسم بالانغلاق السياسي، وتحتكر شرعية الإصلاح، ولا تقبل شريكًا لها في ذلك. وكانت مسألة الديمقراطية ومطالب الانفتاح السياسي والتعددية والحريات على رأس قائمة مطالب الحركة السياسية العربية بفصائلها المختلفة: إسلامية-حركية، ويسارية، وليبرالية.

لقد وجدت الحركة السلفية الجديدة نفسها مكرهة على الانخراط في الحراك السياسي العربي، واتخاذ مواقف مما يجري، وذلك للمكانة والدور السياسي الحساس الذي باتت

---

1 نفسه، ص 27، 28. حسام تمام، **تسلف الإخوان**، سلسلة مراصد، العدد 1، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2010)، ص10-19. مصطفى زهران، "السلفية المصرية بين واقعها ومستقبل مشروعها السياسي"، الندوة العالمية حول "السلفية في التاريخ وفي يومنا"، إسطنبول: مؤسسات وقف دراسات العلوم الإسلامية، 2013، ص558، 559.

تضطلع به في الحياة السياسية العربية، حيث وجدنا الكثير من مشايخ السلفية وزعمائها مكرهين على الجواب عن أسئلة أتباعهم ومحبيهم حول شرعية استبداد الأنظمة السياسية العربية، وقضية الشورى والديمقراطية، وشرعية البرلمانات والانتخابات، ونشروا في هذا الباب عددًا من الفتاوى و(الأحكام)، والأوراق، والرؤى.

إن الموقف السلفي من القضية السياسية الأولى بالعالم العربي -قضية الاستبداد وما يتصل بها من شورى وديمقراطية وتعددية- انطلاقًا من الأدبيات والأوراق التي بين أيدينا، يتأطر داخل فضاءين أو نموذجين معرفيين مختلفين: فضاء استبدادي، تبدو من خلاله الشورى آلية تقليدية في نظام سياسي أحادي، غير تعددي؛ وفضاء ديمقراطي، تبدو في ضوئه الشورى مرادفة للديمقراطية، وعنوانًا خاصًّا للنظام السياسي الإسلامي الحديث.

لقد تحدث عن الشورى، في إطار الفضاء الأول، عدد من مشايخ السلفية الكبار، من أبرزهم الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت. 1999م)، والشيخ عبد العزيز بن باز (ت. 1999م)، ومحمد بن صالح العثيمين (ت. 2001م)، وعدنان علي رضا النحوي (ت. 2015م)، وربيع بن هادي المدخلي. فبالنسبة إلى هؤلاء جميعًا، مع اختلافات طفيفة بينهم، تعد الشورى واجبة في حق الحاكم، خاصة في الأمور العظام، ولا يستقيم التدبير بدونها، غير أن هذا لا يجب أن يفهم منه لزومها له في كل القضايا وبانتظام من خلال مجالس شورى أو ما شابهها من هيئات، فهي ترجع، حسب محمد بن صالح العثيمين، إلى تقدير الحاكم الذي له تحديد موضوعها، وظروفها، ودون أن يكون لها مجلس خاص ودائم. وحتى في حال وجود مجلس خاص بها، فإن الحاكم هو رئيس هذا المجلس، الذي له حق التصرف فيه وفي مخرجاته كيف يشاء.

لكن مع إقرار هؤلاء بوجوب الشورى على الحاكم في الفضاء السياسي الاستبدادي، هل معنى ذلك إقرارهم بوجوب عمله بها؟

ينقسم هذا الفريق من السلفيين إزاء هذا السؤال إلى فريقين رئيسين: فريق يعدّها مُعلمة، لا يَلزم الحاكم تنفيذ مخرجاتها؛ وفريق آخر يعدّها ملزمة، وعلى الحاكم امتثال قراراتها.

بالنسبة إلى الفريق الأول تتعلق الشورى بالحاكم؛ له أن يمارسها متى شاء، وكيف شاء، وهو غير ملزم بالعمل بمقتضاها، وهذا النوع من الشورى لا يعني عموم المسلمين بل يعني خاصتهم. وفي هذا السياق يقرر أصحاب هذا الرأي أن الانتخابات هي طريقة وثنية، شِركية، لا تراعي خصوصية شورى المسلمين، فقوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى، 38)، يعني المسلمين خاصة، وبشكل خاص نخبتهم وخاصتهم، وهو ما لا تراعيه الانتخابات العامة، التي يشارك فيها الصالح والطالح، والمسلم وغير المسلم، وهو أمر مخالف لصريح الآية. وتبعًا لهذا الموقف أو التصور يمسي التحزب وتكوين البرلمانات والديمقراطية أفعالًا محرمة. وقد عبر عن هذا الرأي بوضوح وفي أكثر من مناسبة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني.

ومعلوم أن هذا النوع من الشورى لا علاقة له بالديمقراطية، بل يعدّ هذه الأخيرة انحرافًا وضلالًا ما بعده ضلال. ولعل أوضح مقال عن هذا الرأي ما صرح به ربيع المدخلي في إحدى رسائله التي جاء فيها: "إن من أخطر المحدثات الوافدة على ديار الإسلام الديمقراطية والمناداة بالحرية، التي اخترعها ملاحدة الغرب وما يتبعها؛ لزحزحة الإسلام عن سيادته وقيادته للأمة إلى ما يسعدها في دنياها وأخراها ويرفعها إلى مكان العزة والقيادة والسيادة"[1].

أما بالنسبة إلى الفريق الثاني الذي يعدّ الشورى ملزمة، فإنه يربطها بأحكام شرعية، أو فتاوى تعكس حكم الله، لا يملك الحاكم وغيره إزاءها حق الاختيار أو الرفض. وقد عبر عن هذا الأمر بوضوح الشيخ محمد بن صالح العثيمين وآخرون[2].

---

1 ربيع المدخلي، «التحذير من الفتن ومن الديمقراطية ومشتقاتها».
https://bit.ly/2X2udl6

2 اعتمدنا في توثيق آراء هؤلاء العلماء على عدد من الوثائق الصوتية المنشورة على اليوتيوب وفي شبكة الإنترنت والتي يمكن الوصول إليها بسهولة ومواقعهم الإلكترونية الشخصية. راجع أيضا محمد الصالح العثيمين، **التعليق على السياسة الشرعية** (الرياض: مدار الوطن للنشر، 1427هـ)، ص437، 560، 561. أحمد الكاتب، **الفكر السياسي الوهابي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ت)، ص167-171.

وعمومًا، إن مفهوم الشورى ومداه في الفضاء المعرفي الاستبدادي بالنسبة إلى هذا الفريق من السلفيين مناقض تمامًا للديمقراطية، ولا يتصل بها، ويعكس نزعة فكرية تقليدية، تعيد الروح إلى الأحكام السلطانية وآدابها، ويخلو من أي محاولة إبداعية أو تجديدية.

أما فيما يتعلق بالشورى في الفضاء التصوري الديمقراطي، فقد تحدث عنها عدد من مشايخ السلفية وجماعاتها، ومن أبرزهم: الشيخ محمد الددو، والشيخ ياسر برهامي، والشيخ عبد المنعم الشحات وآخرون كثر، أغلبهم منخرطون في العملية السياسية ببلدانهم، فعلى سبيل المثال اعتبر الشيخ الددو نظام الحكم الإسلامي هو الشورى التي جاء بها القرآن، وتمثلها الصحابة وخلفاء الرسول عليهم السلام بطرق مختلفة، ومارستها فئة خاصة مشهود لها بالصلاح والاستقامة نيابة عن باقي الأمة، وبحسب الإمكانيات التي كانت متاحة لهم في السابق. غير أن التحولات الكبيرة التي طرأت على الاجتماع الإسلامي، والمحدودية التي بقيت عليها الشورى في التاريخ، آليات ووسائل، دفعت النظام السياسي الإسلامي تدريجيًّا نحو أفق الاستبداد بخلاف ما كان عليه في بداياته.

ومن ثم، إن الخلاص من هذا النظام الاستبدادي الذي عمر طويلًا، والاتصال بقيم الشورى ومقاصدها الرئيسة، لا بأس فيه من الاستعانة بالديمقراطية كما سواها وعدَّلها الغرب، وكآلية ووسيلة سياسية مجردة عن فلسفتها، شأنها في ذلك شأن عدد من الوسائل التي استقاها المسلمون من تجارب حضارية أخرى في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده[1].

إن تعريف الديمقراطية على هذا النحو (الديمقراطية الأداتية)، وتقديمها كمرادف للشورى لم يستقل به الشيخ الددو وحده، بل وجدنا مثيله عند عدد من النخب الوهابية الحديثة، خاصة تلك التي برزت في المملكة السعودية وغيرها مؤخرًا، من أشهر رموزها الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق الكويتي الجنسية، والذين لم يترددوا في التبني الصريح

1 محمد الحسن الددو، "الديمقراطية عرضا على الكتاب والسنة" (تونس: ملتقى الفكر الإسلامي، جمعية الدعوة الإصلاح، 2013)، تسجيل على اليوتيوب:
https://www.youtube.com/watch?v=KLO5TnTZKx4

والواضح لنظام الشورى بمعناه الديمقراطي، حيث أصلوا لحق الأمة في اختيار حكامها، وأصلوا للتعددية السياسية، والمجالس الشورية[1].

كما وجدنا المقاربة نفسها لدى جل النشطاء السلفيين الذين اضطر بعضهم إلى دخول معترك السياسة بالعالم العربي بعد أحداث الربيع العربي في مصر وليبيا وعدد من البلاد العربية، حيث تبنوا الديمقراطية، ورأوا فيها امتدادًا للشورى، وذلك دفاعًا عن الشريعة، ولأجل الديمقراطية وضدها في الآن نفسه، ومن أبرز هؤلاء النشطاء الشيخ ياسر برهامي، والشيخ عبد المنعم الشحات[2].

وقد واجهت عملية التوفيق هاته بين الشورى والديمقراطية تحديًا جادًّا، تمثل في إمكانية أن تأتي الديمقراطية بتيار يساري أو لا ديني للحكم لا يقيم وزنًا للشريعة وأحكامها. وقد حاول السلفيون المصريون بشكل خاص مواجهة هذا التحدي، وبلورة رأي سياسي حول التعددية السياسية، والتداول السلمي على السلطة، فأخرجوا مجموعة من الفتاوى والأبحاث تشترط كلها تقريبًا الشريعة سقفًا للتعددية والحرية، فلا يمكن لأي حزب سياسي مهما كانت أيديولوجيته السياسية مَسَّ مصدرية الشريعة في الدستور، ومن ثم المس بطبيعة الدولة، وأقصى ما بلغته التجربة السياسية السلفية في هذا الجانب، والتي تجلت بشكل رئيس في الساحة المصرية بعد ثورة يناير (2011م)، هو القبول بالديمقراطية وممارستها تحت سقف الشريعة[3].

وإلى جانب المقاربتين السالفتين، اللتين استأثرتا بمعظم الفكر السياسي السلفي بالعالم العربي، واللتين قاربتا الشورى كآلية تقليدية داخل نظام سياسي استبدادي، أو كمرادف

---

1 عبد الرحمن عبد الخالق، **الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي** (الكويت: دار القلم، 1997)، ص35. أحمد الكاتب، **الفكر السياسي الوهابي**، ص225-229.

2 محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص137-141.

3 ياسر برهامي، "هل الديمقراطية حلال أم حرام"، تسجيل على اليوتوب.
(https://www.youtube.com/watch?v=PPftk_kO08Y)، 28/07/2018.

للديمقراطية في نظام سياسي تعددي، توجد مقاربة ثالثة نظَّرت لنظام سياسي إسلامي خالص، كنظام شوري، تعددي، غير تقليدي، لكنه غير ديمقراطي في الآن نفسه، وحاولت هذه المقاربة أيضًا إيجاد عدد من الفوارق المميزة لهذا النظام، فالشورى لدى هذا التيار من السلفيين نظام حكم المسلمين الخاص[1]. ومن أبرز من استدل على هذا المعنى استدلالًا عميقًا وحديثًا وطويلًا الدكتور عطية عدلان في **الأحكام الشرعية للنوازل السياسية**[2].

وإجمالًا، إن الفكر السياسي الوهابي، انطلاقًا من مفهوم الشورى وما وراءه من قضايا ومسائل، يتميز بالتنوع والاختلاف. ويمكن التمييز فيه بين ثلاثة تيارات رئيسة: تيار تقليدي يستعيد الأدبيات السلطانية في هذا الباب ولا يخرج عنها في الغالب الأعم؛ وتيار توفيقي يحاول أن يجمع بين الخصوصية الإسلامية المعبر عنها بالشورى والديمقراطية الغربية؛ وتيار تحديثي يحاول أن ينظر لنظام شورى إسلامي ينأى بنفسه عن الاستبداد والديمقراطية، ويحاول أن يخط مسلكًا أصيلًا مستقلا عنهما، ولو أن خيالات الديمقراطية تداعبه وتحدد آفاقه.

خاتمة: استنتاجات أساسية

إن هذه الوقفة السريعة مع بعض ملامح الفكر السياسي السلفي في نسختيه الإصلاحية والوهابية سمحت لنا باستخلاص مجموعة من الاستنتاجات المهمة، من أبرزها:

- إن السلفية الإصلاحية استهدفت التقليد في جميع تجلياته، واهتمت ببيان بعض أسباب التخلف، غير أن اهتمامها كان أكبر بالاجتهاد، وإنتاج توافقات إسلامية مع العصر، وبالتالي فدعوتها إلى العودة للأصول كانت الغاية منها تحرير العقل والإرادة الإسلاميتين أكثر، وليس الارتباط بمرحلة زمنية (زمن السلف الصالح)، وهو ما تجلى في كثير من الاجتهادات الإصلاحية، فسلفية الإمام عبده على سبيل المثال لم تمنعه من الإدلاء بآراء تقدمية لا زالت

---

1 حسن الكتاني، **الأجوبة الوافية عن الأسئلة الزكية في العذر بالجهل**، (مرقون)، ص46.

2 عطية عدلان، **الأحكام الشرعية للنوازل السياسية** (القاهرة: منشورات الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، دار اليسر، 2011)، ص190-223.

موضع اعتبار إلى اليوم من قبيل رأيه في حجاب المرأة والتبرقع، وتجلى أيضًا في ضعف استعمال النصوص الشرعية في كثير من المسائل السياسية والاكتفاء بالاستدلالات العقلية.

- إن السلفية الوهابية هي الأخرى استهدفت التقليد، وضيقت عليه تضييقًا غير مسبوق، واستعملت في هذا السياق دعوى العودة إلى الأصول من الكتاب والسنّة وتجربة السلف الصالح. غير أنها، وبخلاف السلفية الإصلاحية، لم تفد من هذه الدعوى في تقديم إجابات تقدمية وتحررية عن أسئلة التحديث والنهضة، بقدر ما استدعت نماذج تاريخية (الزمن المرجعي) كإجابة عن أسئلة التحديث والتقدم. وحتى تلبي حاجتها الكبيرة إلى هذا التاريخ الذي يقتضيه الراهن وسعت من طلبها وبحثها عن النصوص والآثار، ومن ثم بدل تشجيعها للاجتهاد وتوسيعه، من خلال الاجتهاد في بيان خصوصية الكثير من الآثار، وجدناها تقوم بخلاف ذلك، تضيق عليه، وتوسع الاستدلال بالنصوص، وتضفي عليها طابع العمومية.

- إن السلفيتين -مع الفارق الجوهري بينهما- اتصلتا بالواقع اتصالًا قويًّا، فالسلفية الإصلاحية تأثرت تأثرًا شديدًا بأجواء مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأجواء الانفتاح والصراع الثقافي الذي كانت تعيشه، وظهر ذلك في السقف الديمقراطي المحدود مثلًا بالنسبة إلى رفاعة الطهطاوي، وحديث الإمام عبده عن المستبد العادل، والشيء نفسه نلحظه في السلفية الوهابية التي تأثرت بأجواء الحجاز والمملكة العربية السعودية إجمالًا في عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، التي أورثتها بعض سمات الانغلاق والجمود، وتأثرت أيضًا بأجواء ما بعد الربيع العربي التي تدفع بها دفعًا إلى مزيد من الانفتاح والحداثة، وأحيانًا بشكل متطرف كما يحصل اليوم في المملكة العربية السعودية.

- إن السلفية في كلتا الحالتين هي أيديولوجية تاريخية وإصلاحية تقدم تأويلًا للإسلام موافقًا للطلب الموضوعي، وليست منظومة ثابتة وجامدة، فالتنويعات والاختلافات الكثيرة بين مدارسها وتياراتها في الأمس واليوم تؤكد هذا المعنى الواقعي، وهي مرشحة مع مرور الوقت وتغير الظروف من حولها لتأخذ أشكالًا من المرونة والتوافق مع العصر بما يحفظ

روح الإسلام ورسالته الأخلاقية السامية، ولعل أقوى دليل على هذا الاستعداد تحولات الموقف السياسي السلفي بعد الربيع العربي، والتي يشكل زعيم حزب النور السلفي ياسر برهامي مثالًا نموذجيًّا له.



الدولة في المخيال السلفي المعاصر

تحولات الفكر السلفي في مصر تجاه مفهوم الدولة قبل الثورات وبعدها

محمد توفيق[1]

لم يكن السلفيون في مصر بمختلف تياراتهم، بخلاف التيار السلفي المدخلي/ الجامي، يستقبلون الدولة الحديثة مفاهيميا بوصفها كيانًا شرعيًّا معتبرًا ضمن منظومة المفاهيم والعقائد المقبولة لديهم، وذلك حتى لحظة ولادة ثورات الربيع العربي، حيث كانت أدبيات السلفيين قبل الثورات تنظّر لصورة من الصور الكلاسيكية عن نموذج الحكم النبوي ونظم الخلافة الأربعة الأولى[2] وبعض النظم السياسية التالية لها؛ كونها النماذج المرجو عودتها وتطبيقها.

وظلت هذه التصورات قائمة في الأدبيات السلفية حتى لحظة الربيع العربي، حيث اضطرت التيارات السلفية حينها إلى إعادة التفكير في الدولة سياسيًّا واجتماعيًّا، وانتقلت من مساحة فكرية ترفض تمامًا الممارسة السياسية الحديثة وفق القواعد الديمقراطية الغربية

---

1 باحث وكاتب، مسؤول تحرير الموقع الإلكتروني لمركز نماء للبحوث والدراسات.

2 وهي خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، ويمكن وفق الشائع اعتبار خلافة عمر بن عبد العزيز خامسة الأربع الراشدة.

وممارسات الدولة الحديثة (Modern state)، حيث الأحزاب السياسة والانتخابات التشريعية والبرلمانات، إلى مساحة تنظّر لمشروعية ذلك.

هنا بالتحديد تظهر المفارقة التي يمكن اعتبارها ظاهرة تتطلب التفكيك والتحليل والتفسير، إذ تمثل تحولات السلفيين الفكرية والمفاهيمية تجاه الدولة الحديثة، في هذه الحالة، نموذجًا معقدًا ومركبًا من العوامل والمحددات ومسارات التغير والتحول، فضلًا عن التعقيد الذي يشوب تصنيفات الحالة السلفية ذاتها، ومن ثمّ فإن العمل على رصد هذه التحولات وتفكيك هذه العوامل والمحددات من الضرورات البحثية التي ينبغي العناية بها لدارسي الحالة السلفية بشكل عام، والسلفية المصرية بشكل خاص.

تزداد هذه الحالة تعقيدًا بمواقف السلفيين في مصر بعد انتكاسة الثورة المصرية والانقلاب العسكري في الثالث من يوليو 2013م، حيث افترقت التيارات السلفية افتراقًا حادًّا أمام اختبار الموقف الأخلاقي من الانقلاب، ثم تعقدت الخريطة السلفية أكثر بالاستقطاب السلفي – السلفي في أعقاب فض اعتصامي رابعة العدوية والنهضة في 14 أغسطس 2013م، وتعقدت معها خريطة المفاهيم المتعلقة بـ"الدولة الحديثة"، ورؤية بعض التيارات للثوابت والضرورات التي ينبغي الحفاظ عليها والمعايرة من خلالها في ممارساتها السياسية.

كمون ما قبل الثورة: السلفيون والانكفاء السياسي

مثلت سنوات ما قبل الثورة المصرية حالة كمون سياسي واضح للتيارات السلفية غير الجهادية كافة، والمقصود هنا هو السياسي ممارسة؛ أي المشاركات الحزبية والبرلمانية، ونشاطات النقابات والمجتمع المدني وما كان يسمح به نظام مبارك قبل الثورة. وكانت قناعات التيارات السلفية حينها بأن الممارسة السياسية الحداثية ليست مناسبة لهم، من الناحية الشرعية، كإسلاميين لهم تصور محدد لطبيعة السياسة والممارسة السياسية وفق قيم وتصورات أدبيات السياسة الشرعية المرجعية لديهم، وكانوا وقتئذ يملؤون الحيز الحركي المجتمعي المتاح في توسيع دوائر تأثيرهم الدعوي والاجتماعي التكافلي، سعيًا لبلورة نموذج

ترويجي لنمط التدين السلفي الذي يساوي في المخيال السلفي النموذج الأمثل لتطبيق الشريعة فرديًّا ومجتمعيًّا.

وإذا اعتبرنا نقطة بداية رصدنا لماهية السياسي، وبالتالي الموقف تجاه الدولة الحديثة، في العقل والممارسة السلفية هي منذ مطلع الألفية الثانية إلى ما قبل ثورة يناير بقليل؛ فإننا سنجد خطًّا بيانيًا مستقيمًا معبرًا عن طبيعة الحالة السياسية السلفية، باستثناء السلفية المدخلية المدجنة والموظفة سياسيًّا من النظام، حيث كان نشاط السلفيين المستقلين سياسيًّا منعدمًا بانعدام وجودهم أصلًا وقتئذ، إذ كان البعض منهم غير ظاهر في النشاطات الاجتماعية والدعوية التقليدية، كمحمد يسري سلامة وحسام أبو البخاري، حين كان الأول يجوب عدة بلاد لطلب العلم، ثم انشغل بعدد من المشروعات التحقيقية التراثية. بينما كان نشاط أبو البخاري بارزًا في هذه الفترة وحتى ما قبل الثورة بعدة سنوات في المنتديات الإسلامية المعنية بالمناظرات مع المنصّرين بجانب عمرو بسيوني وغيرهم ممن خفت نجمه بعد انحسار موجة المنتديات. كما كان لأحمد سالم وخالد بهاء ومحمد عبد الواحد نشاط عبر المنتديات الفقهية والعقدية والفكرية في ذات الفترة.

أما نشاط السلفية التقليدية فقد كان مقتصرًا على الأعمال الدعوية والاجتماعية الكلاسيكية، والمتمركزة في بعض مساجد "جماعة أنصار السنة" و"الجمعية الشرعية"، وبعض المساجد الأهلية الأخرى، حيث يركز هؤلاء على دفعات الوعي العقدي في خطب الجمعة والدروس الأسبوعية التي تتضمن شروحًا لكتب المدونة السلفية المعروفة، في العقائد والفقه والسلوك، وبعض الجهود الخيرية الاجتماعية والمساعدات والمشروعات الطبية التي تستهدف بصورة أساسية الطبقات الدنيا والمتوسطة. ثم مع ولادة الفضائيات الإسلامية، كالرحمة والناس والحافظ، التي غلب عليها المزاج السلفي؛ صعد سلفيو هذا التيار منابر هذه القنوات، بقبول سكوتي من النظام، رغبة في تغليب هذا المزاج السلفي التقليدي على الصعود السياسي الإخواني وقتها، خاصة بعد انتخابات البرلمان في ٢٠٠٥م.

لم يبد رموز السلفية المدخلية وقتها أي تفاعل سياسي مغاير لطبيعة معتقدهم تجاه ما يسمونهم "ولاة الأمور"، وهم رؤساء وملوك وأمراء الدول، حيث يمكننا أن نوجز النمط

السياسي لدى السلفية المدخلية بمعادلة مفاهيمية وصفية ترى أن فعلهم السياسي ساكن، والذي هو بالمعنى الاصطلاحي معدوم، وبالمعنى العقائدي إرجائي، بينما خطابهم السياسي ذو ضجيج، أو بالأحرى أقرب ما يكون إلى الظاهرة الصوتية[1]، وهي مقولة معبرة إلى حد كبير، إذ تعني أن المداخلة على مستوى الممارسة السياسية لا يبدون أي فعل ديناميكي حقيقي، بينما يحشدون في خطاباتهم ودروسهم الكثير من "الضجيج" الكلامي حول مسائل سياسية تصب جلها في اتجاه واحد وهو وجوب طاعة ولاة الأمور، والذين هم في معجمهم يساوون الرؤساء والملوك الحاليين.

انخرطت السلفية المدخلية في بحث أغلب المضامين السياسيَّة المعاصرة، كحكم الانتخابات والمظاهرات والإضرابات والمعارضة، وإن كان من الوجهة الشرعية. وهذا فضلًا عن اشتباكها الواقعي في الدفاع عن الحكام، والرد على الشبهات ضدهم، وإبداء الرأي في الأحداث السياسيَّة الكبرى، إما دفاعًا أو قطعًا للطريق على الحركيين الخوارج، بحسبهم.

يُقدِّم المَداخلة رؤية إصلاحية في الشأن السياسي، مفادها أن الصبر على جور الحكام خير من الخروج عليهم، وأن حكم الظالم أربعين سنة خير من يوم بلا حاكم. ويعتقد المداخلة أن هذا كفيل بزوال شر الحاكم إما بموته، وإما بهدايته، فإن قلوب الحكام بيد الله يقلبها كما يشاء. ويعتمد المداخلة في ذلك على عدة نصوصية، من بعض الآيات والأحاديث، وكثير من آثار أهل الحديث والحنابلة. إلا أن الرؤية المذكورة تفترض أنه لا سبيل بين الصبر على الحاكم والخروج عليه. بمعنى أنها ترى شعبًا من الإيمان، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصح، مضادة للصبر، بما يضيّق أي أفق للاشتغال السياسي؛ لأنَّه لا معنى لاشتغال سياسي ليس فيه مجال لإبداء النصح وإنكار المنكر. وهذا يعطل، فعليًّا، جميع المضامين السياسيَّة التي وردت في الشريعة، وتجعلها خاصة بمورد واحد يحصل بوضع الحاكم، ثم لا يتم تشغيله مرة أخرى إلا بموته. حيث تستند السلفية المدخلية على قاعدة "كما تكونوا يُولَّى عليكم"،

1 "Their political actions are quiet, but their political voice is loud". Jacob Olidort, "The Politics of Quietist Salafism" (The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, analysis paper No. 18, February 2015), 4.

والتي تستلزم بالضرورة عمليًّا أنه لا فائدة من ممارسة الاحتساب السياسي، ولا البحث في أي شأن سياسي؛ لأن ذلك يمثل افتئاتًا على الحاكم، ومخالفة لنصوص السمع والطاعة، وأن السبب الرئيسي لجور الأئمة وظلمهم هو أنهم نتائج أمتنا، الواهنة الفاسدة، والحل الصحيح هو معالجة البدن كي يصح الرأس، فالرأس نابع من فسادنا وشرورنا. إننا وبكل وضوح يمكن أن نصف هذه القاعدة بأنها قاعدة سياسية تاريخية، ليست مستندة استنادًا كليًّا إلى النصِّ، وإن كانت ذات صبغة نصوصية، بطريقة أو بأخرى، لكن المضمون الذي فيها له طابع سياسي. هذه القاعدة ليست ثابتة بإسناد واحد صحيح أو حسن عن النبي صلى الله عليه وسلم، بل هي حديث ضعيف منقطع، وهي واقعة في كلام بعض العلماء، ممن ليس كلامه من جنس الحجة الشرعية. أما البحث المضموني فيها؛ فهي مجرد استقراء ظني ناقص، ليس مطردًا، بل ليس أغلبيًّا. والاستقراء يدلُّ على خلاف هذه القاعدة[1].

فيما يتعلق بالسلفية الحركية؛ فعلى الرغم من أنها داخلة في وصف "الانكفاء السياسي" الذي غلب على الحالة السلفية قبل الثورة، فإن ممارستها على الأرض كانت أكثر نشاطًا وعمقًا أيديولوجيًّا عن باقي التيارات السلفية غير الجهادية، حيث كانت قياداتها وقواعدها نشطة حركيًّا في العمل الدعوي والاجتماعي، هذا فضلًا عن بروز جهود تنظيرية لمختلف القضايا الفكرية والشرعية والسياسية؛ ستعتبر بطبيعة المرحلة التي عليها السلفيون هي الممارسة الفكرية والسياسية الأهم والأبرز في الفضاء السلفي.

باستقراء ما نشر، صوتيًّا ومقروءًا، لرموز السلفية الحركية؛ نرى أن ثمة اعتقادًا واضحًا بعدم شرعية الدولة الوطنية الحديثة، من منطلق شرعي قطعًا، ومناط نزع الشرعية بصورة أساسية كونها تحكم بالقوانين الوضعية المخالفة للشريعة الإسلامية.

---

1 بتصرف من: أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015م)، ص49-496. وانظر لمزيد توثيق لكلامهم: عبد المالك رمضاني الجزائري، **مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية** (القاهرة: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2009م). وانظر: صالح عبد الله الفوزان، "واجبنا تجاه ولاة الأمر والعلماء"، محاضرة مسموعة ومفرغة على موقعه الرسمي. وانظر: محمد سعيد رسلان، "وجوب طاعة أولي الأمر"، محاضرة موجودة في موقعه الرسمي.

فعلى سبيل المثال، يذكر ياسر برهامي، وهو أبرز منظري وقيادي سلفية الإسكندرية وحزب النور، أنه ينبغي للمسلم أن يحتكم إلى من يحكم بالشريعة لا إلى المحاكم الوضعية التي تحكم بالقوانين البشرية، ولا يجوز له التعامل مع تلك المحاكم إلا إذا اضطره خصمه إلى ذلك وبات ثمة ضرر قد يقع عليه من ظلم خصمه له، فههنا فقط يمكن للمسلم أن يتعامل مضطرًّا مع هذه المحاكم لدفع الضرر عن نفسه لا رضًا بقوانينها. ولو كان له حق عند أحد ولا يمكنه أخذه إلا عن طريق هذه المحاكم الوضعية؛ فيمكنه الاحتكام إليها شريطة أن يأخذ فقط حقه الشرعي، ولو حكمت له هذه المحكمة الوضعية بأكثر من حقه ما جاز له أخذ الزيادة والرضا بهذا الحكم[1].

وينص برهامي على أنه "في الدول التي تنص دساتيرها على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد أو الرئيسي للتشريع، بحيث يعد ما خالفها باطلًا، يستطيع الشخص المضطر إلى الوقوف أمام المحاكم أن يطعن في أي قانون يخالف الشريعة بكونه يخالف الشريعة الملزمة، ومن حق القاضي كذلك أن يرفض الحكم بمخالفة الشريعة ويرفع الأمر إلى المحاكم الدستورية لإبطال هذه؛ رفعًا للحرج عن المسلمين في وجود أمثال هذه المواد"[2].

كما يصرح برهامي بصورة واضحة عدم اعتباره رؤساء الجمهورية، مبارك والمجلس العسكري ومرسي وعدلي منصور ومن يليهم، ولاة أمر شرعيين، ويعتبرهم في السياق الدستوري الحداثي موصوفين برؤساء جمهورية فقط[3]، لهم ما أعطاهم إياه القانون دون صبغ منصبهم بصبغة شرعية.

---

1 انظر تفصيل ذلك في أهم كتب ياسر برهامي، **المنة شرح اعتقاد أهل السنة** (الإسكندرية: دار الخلفاء الراشدين، 2006م)، ص 177 -187.

2 المصدر السابق.

3 انظر فيديو: "تعليق وتوضيح الشيخ ياسر برهامي على كلام محمد عبد المقصود وجماعة الإخوان المسلمين" على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=Rulvnyx7Dts.

وفي توصيفه العمل السياسي وتبريره للانكفاء السياسي للسلفيين يقول برهامي: "ما المقصود بالعمل السياسي؟ هل هو مجرد المشاركة في الانتخابات، وإنشاء الأحزاب والجمعيات، والقيام بالمظاهرات، وإصدار البيانات، وعقد الندوات والمؤتمرات، واللجوء إلى المحاكم من أجل انتزاع بعض الحقوق المضيعة التي يتم التحايل عليها في نهاية الأمر؟ وعلى هذه الفرضية أليس الإعراض عن هذه الأساليب المتبعة كنوع من الاعتراض أو التحفظ أو الممانعة، هو في حد ذاته في عرف السياسيين نوع من المشاركة السياسية بكشف الواقع وتعريته وحرمانه من الصبغة الشرعية؟ أعني الشرعية الدينية الإسلامية"[1].

ولا تختلف مواقف باقي رموز سلفية الإسكندرية عن موقف ياسر برهامي، حيث نجد تقريرات مشابهة تجاه الدولة الحديثة والديمقراطية والبرلمانات عند أحمد فريد[2] وسعيد عبد العظيم[3]، بينما يغيب صوت الشيخ محمد إسماعيل المقدم والشيخ أبو إدريس عبد الفتاح، نظرًا إلى اهتمامات الأول الشرعية والفكرية، وندرة كتابات ومشاركات الثاني بشكل عام. وكذلك نجد موقف رموز الصف الثاني، كعبد المنعم الشحات وعلي حاتم وهيثم توفيق، حيث يمثلون الوجه الأصغر عمرًا لقيادات الدعوة السلفية الإسكندرية، ولا يكادون يخرجون في تقريراتهم الفكرية والعقدية والسياسية عن خط الأربعة الكبار المؤسسين، برهامي والمقدم وعبد العظيم وفريد.

أما بالنسبة إلى سلفية القاهرة؛ فيندر وجود أدبيات مكتوبة تثبت موقفهم من قضية مشروعية الدولة الحديثة، لكن التراث الصوتي المتروك فيه نصوص كثيرة تتفق وموقف

---

1 "مجموع مقالات الشيخ ياسر برهامي"، مقال: "حوار موقع إسلام أون لاين مع الشيخ ياسر برهامي" (الإسكندرية: الأمل للطباعة والنشر)، ص412 –413.

2 انظر تصريحاته حتى بعد الثورة في جريدة **الشروق**، عدد الخامس من مارس 2011م.

3 انظر كتابه: **الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان** (الإسكندرية: دار الإيمان، 2004م). وكذلك مقالاته بعد الثورة في جريدة **الفتح** الناطقة باسم الدعوة السلفية، بل كانت من المفارقات أن يجتمع في ذات الصفحة من الجريدة مقالان، أحدهما لعبد العظيم يرى فيه أوجه تحريم الديمقراطية، والثاني تأسيس الدكتور عبد الفتاح ماضي لأرضية توعوية تصلح للقارئ السلفي كتقريب لمفاهيم السياسية والعمل الديمقراطي!

سلفية الإسكندرية في الإطار العام النازع لشرعية الدولة الحديثة المتحاكمة لغير الشريعة، ويتواتر عن الشيخ محمد عبد المقصود كثيرًا في دروسه العامة والخاصة اعتقاده بشركية المجالس النيابية والممارسة الديمقراطية[1]، وكذا الشيخ فوزي السعيد، بينما لم يعرف بصورة واضحة موقف الشيخ نشأت أحمد، وإن كان في غالب الأمر سيكون متوافقًا مع باقي تيار سلفية القاهرة طالما لم يصرح بمخالفتهم، وهو تقليد معروف داخل الممارسة المعرفية السلفية.

أما سلفية دمنهور، وهم الممثل الأبرز للنسخة السلفية السرورية في مصر[2]، ومنابرها الإعلامية النشطة المتمثلة في مجلة البيان ومركزها البحثي في السعودية، والمركز العربي للدراسات الإنسانية في القاهرة؛ فهي المجموعات الأكثر نشاطًا من الناحية السياسية والفكرية في بعدها التنظيري والإعلامي، حيث كانت مجلة **البيان** وتقريرها الاستراتيجي السنوي، وإصدارات المركز العربي، هي المعين الفكري والسياسي الأهم والأبرز لكافة قطاعات السلفية الحركية. وكان من الملاحظ بقوة إبان معرض القاهرة الدولي للكتاب أهمية جناح المجلة لرواده السلفيين، حيث كانت الفرصة الوحيدة لكافة السلفيين الحركيين وقطاع من السلفيين التقليديين للاشتراك السنوي في أعداد المجلة والحصول على تقاريرها الاستراتيجية السنوية.

مثّل المحتوى السياسي للمجلة والتقرير رافدًا شبه وحيد للسلفيين لتلقي وتشكيل وعيهم السياسي بأقلام يطمئنون إليها، وكان من الملفت أن هيئات تحرير المجلة والتقرير لم يكونوا يقتصرون على الأقلام السلفية في كتابة المقالات والأبحاث، لكن كان غالب الكتاب والباحثين ممن هو خارج السلفية من المتصالحين مع السلفية أو القابلين بالتعاطي

1 انظر فيديو: "توضيح مسألة الخروج على الحكام" للشيخ محمد عبد المقصود:
https://www.youtube.com/watch?v=WWk-99CDN3Y

2 لا يفضل كثير من السلفيين المنتمين إلى هذا التيار التسمي بهذه التسمية، وهم في الحقيقة يشكلون تجمعًا فكريًّا متجانسًا مع الإطار العام لخط الشيخ محمد سرور ومدرسته الفكرية والحركية في السعودية ومصر، وإن كانوا لا يقرون بالانتماء التنظيمي المباشر إليه، لكن تبقى قرينة الانتماء الفكري الواضح لمجمل أفكاره مرجحة لاستخدام التسمية، والتي أسوقها هنا كتعبير إجرائي لا أكثر، خال من الاعتبارات التنابزية التي قد يظنها البعض.

معها معرفيًّا، كما تميزت محتويات المجلة والتقارير بعدد من المتخصصين في الملفات التي كانوا يستكتبون فيها، وهي إشارة إلى درجة جيدة من الوعي والنضوج المعرفي السياسي والفكري، مع بقاء عدد من الكتاب التقليديين عقديًّا للمحافظة على الإطار السلفي الحاكم[1].

بالنسبة إلى الدكتور هشام عقدة، أبرز مشايخ سلفية دمنهور، فلم يكن موقفه الشرعي مختلفًا أيضًا عن باقي تيار السلفية الحركية، إلا من موقف أكثر نضجًا وتصالحًا مع الجماعات الإسلامية الأخرى، وهو الموقف الذي تتميز به سلفية دمنهور عن باقي التيار، ويفسره البعض كون التيار السروري هو بالأساس كان نتاج مزيج سلفي إخواني، أنتج هذه الحالة المتصالحة فكريًّا وشرعيًّا.

كما كانت للدكتور محمد يسري إبراهيم، في القاهرة، جهودٌ علمية ودعوية ملحوظة، لكنه لم يشتبك بالسياسي، وفق التصور السلفي في حقبة ما قبل الثورة، وظل في إطار العمل الدعوي والعلمي حتى قيام ثورة يناير.

أما الجماعة الإسلامية؛ فلم يكن لها أي وجود أو عمل سياسي بأي تصور، إذ كانت قيادات وبعض قواعد الجماعة ما بين معتقل في سجون مبارك، إلى خارج منها منهك ومرهق ماديًّا ومعنويًّا، ولم يكن للجماعة قبل الثورة ظهور سياسي إلا من خلال ثلاثة مواقف فقط كانت وفق السقف الذي سمح لهم به النظام في مصر؛ الأول: إصدار وطباعة وتوزيع سلسلة المراجعات الفكرية والشرعية مطبوعة، تعلن فيها قيادات الجماعة تراجعها وفق تبرير شرعي عن مواقفها العنيفة السابقة تجاه الدولة والنظام والغرب وغير المسلمين. والثاني: السماح لبعض القيادات التي كانت في السجن، كعبود وطارق الزمر، بنشر مقالات صحفية في مجلة **المنار الجديد**، والتي كان أكثرها متعلقًا بأفكار سياسية يغلب عليها التنظير من منطلق إسلامي. أما الثالث: فكان السماح لقيادات مختارة من الجماعة ممن أفرج عنهم، كناجح إبراهيم وكرم زهدي، بإعادة إحياء الجماعة تحت سقف محدود، وبإشرافهم هم

---

1 انظر نماذج للمجلة والتقارير الاستراتيجية السنوية على موقع مجلة **البيان**:
http://www.albayan.co.uk/

بوصفهم على علاقة مباشرة مع الأمن، حيث سمح لهم بترتيب وانتخاب مجلس شورى الجماعة، وتفعيل الموقع الإلكتروني لها.

أما التيار القطبي؛ فقد اعتمد موقفًا حادًّا ومفصليًّا من الحداثة السياسية، حيث إن التيار يرى، كما يرى سيد ومحمد قطب، جاهلية أصابت المجتمع المسلم المعاصر، وبالتالي فإن رؤيتهم للإصلاح تنظر إلى الجذور وتعتقد فسادها من الأساس، وأنه لا يمكن العمل على أرض خربة بذورها فاسدة، وبالتالي فالإصلاح والتغيير السياسيان والاجتماعيان ينبغي أن يكونا من خلال تأسيس الطليعة المؤمنة والتي بدورها ستعمل على المجتمع وتصلح من عقيدته وإيمانه.

يقرر الشيخ عبد المجيد الشاذلي[1] دائرة متوالية تبدأ من العلمانية وتنتهي بالفساد، كمعادلة عقدية وفكرية ينظر بها لصيرورة العلمانية إلى الفساد والتبعية، حيث تؤدي العلمانية، كأيديولوجيا معادية للإسلام، إلى غياب الهوية الإسلامية ثم إلى حالة اغتراب وفراغ سياسي[2]، وبالتالي سيؤدي ذلك، وفق الشاذلي، إلى حكم الأراذل من الناس، وهو ما سيؤدي بالضرورة إلى تبعية للعالم الغربي، وفساد في الدنيا والدين، والتي هي كما يرونها منبت العلمانية وأحد عوامل نشأتها[3]. ويعبر الشيخ عن رؤيته للدولة والحكومة الإسلامية من خلال كتابه **الحكومة الإسلامية**[4] عبر تنظيرات كلاسيكية للنظام السياسي الإسلامي، وكذلك نقده للعلمانية والديمقراطية وسائر مظاهر الحداثة السياسية بالطرق السلفية

1 الشيخ عبد المجيد الشاذلي رحمه الله (توفي في سبتمبر 2013م)، هو رأس التيار القطبي في مصر، وقد صاحب سيد قطب رحمه الله في سجنه وتأثر به تأثرًا جليًّا في كتاباته وتنظيراته، ويمثل المرجعية الأساسية للتيار القطبي في مصر، والذي ظل يعمل لفترات طويلة على هيئة مجموعات تنظيمية صغيرة وبتراتبية حذرة لتجنب الضربات الأمنية.

2 يقصد الانتماء السياسي إلى الإسلام.

3 انظر تفاصيل ذلك في كتاب: **الطريق إلى الجنة**، عبد المجيد الشاذلي (المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2004م)، ص 73-79.

4 عبد المجيد الشاذلي، **الحكومة الإسلامية: رؤية تطبيقية معاصرة** (المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2012م).

التقليدية لرفض ونقض الآخر السياسي، لكن مع زيادة الرؤية المفاصلاتية التي يتبناها القطبيون بصورة كبيرة.

ولا يختلف كثيرًا موقف الشيخ رفاعي سرور، المصنف بين التيار القطبي والسلفية الثورية، حيث ينطلق بطريقة مشابهة للشيخ عبد المجيد الشاذلي، والتي يمكن اعتبارها محاولة منهم لتأسيس تصور سياسي مرتكز على ثوابتهم العقدية التي يرونها، وبمنطق يفاصل الواقع الحداثي جملة وتفصيلًا، ويحمّل مصطلحات الحداثة السياسية مضامين عدائية للإسلام ولعقيدته وشريعته[1].

على صعيد السلفية الثورية؛ فالحقيقة أنها لم تكن موجودة بصورة متمايزة قبل الثورة، وكان جل المنتمين إليها يعملون من خلال المنابر والمنصات التي كانت توفرها السلفية الحركية، كمجلة **البيان** مثلًا، أو من خلال بعض القنوات الفضائية، كحازم صلاح أبو إسماعيل، أو من خلال بعض المساجد والزوايا واللقاءات الخاصة، لكنها في المجمل لم تعبر عن مواقفها السياسية قبل الثورة، أو كانت تلقن وتتدارس في اللقاءات الخاصة.

ينبغي التنبيه إلى أن المرتكزات النصوصية الرئيسية التي تعتمد عليها السلفية الحركية في خلق الاعتقاد بعدم شرعية الدولة الحديثة التي تتحاكم لغير شرع الله؛ هي نصوص للإمام القرطبي المفسر، وابن كثير، والشيخ الشنقيطي صاحب **أضواء البيان**، والشيخ أحمد شاكر، والشيخ محمد بن إبراهيم ورسالته الأهم **رسالة تحكيم القوانين**.

والحقيقة أن هذا الازدواج الشعوري العقدي الجامع بين الاعتراف الضروري/ القهري بواقع سياسي ما والرفض العقدي لهذا الواقع؛ هو في المحصلة تصور باعث على التشوش والإرباك، إذ يعتبر هذا الازدواج هو الأساس الذي يقوم عليه التصور السياسي للسلفية الحركية، حيث يمثل المكون العقدي تجاه الدولة الحديثة والممارسة السياسية الحداثية؛ المرتكز الرئيسي لفهم طبيعة الممارسة السياسة السلفية في حقبة ما قبل ثورة يناير، وبالتالي الوعي

---

1 انظر: رفاعي سرور، **التصور السياسي للحركة الإسلامية** (القاهرة: دار القمري للنشر والتوزيع، 2013م).

بتعقيدات مسار التحول من الانكفاء السياسي قبل يناير إلى حالة "التعلمن السلفي" فيما بعد ثورة يناير وما تلاها من أحداث.

التعلمن السلفي: المصلحة والمفسدة مدخلًا للدولة السلفية

لقد كانت ثورة يناير 2011م نقطة تحول مفصلية للتيار السلفي في مصر، لدرجة أن السلفية الجهادية والقطبية اختارتا بعد فترة تأسيسَ أحزاب سياسية، بعدما باتت موجة الأحزاب السلفية جارفة، وهو تحول جذري ملفت خاصة بالنسبة إلى الجهاديين والقطبيين الذين كانوا يرون شركية هذه الشعيرة الحداثية.

انقسم السلفيون مع بدايات الثورة إلى أربعة توجهات من حيث الموقف تجاه التظاهرات؛ الأول: نزل ميدان التحرير منذ البداية واعتبرها لحظة فارقة ومهمة في طريق إسقاط أو زعزعة نظام مبارك، وشارك فيها سلفيو القاهرة وبعض رموز السلفية الثورية، وبالطبع كان منهم حازم صلاح أبو إسماعيل ومحمد يسري سلامة وحسام أبو البخاري. والثاني: انتظر قليلًا خشية أن يكون ثمة فخ للإسلاميين وراء ذلك، أو أن يكون وجود السلفيين بالتحديد سببًا في البطش بهذه الجموع في الميدان، وكان هذا موقف سلفية الإسكندرية وسلفية دمنهور والسروريين بشكل عام. والثالث: اختار تلمس موطن الأمان وتحسس قدرة النظام على المواصلة والاستمرار فبقي كمن يرقص على الحبال، لا هو مداهن تمام المداهنة للنظام، ولا هو قريب بشكل واضح من الثوار، وقام بدور المصلح الذي يريد الإصلاح ورأب الصدع، ومن أبرزهم محمد حسان، وبدرجة أقل جماعة أنصار السنة المحمدية ورموزها وقتئذ، عبد الله شاكر وجمال المراكبي وغيرهما. أما الرابع فكان توجه المتوقفين، واتخذ هذا الموقف الشيخ أبو إسحاق الحويني، ومحمد حسين يعقوب لفترة قليلة، ورموز السلفية العبادية[1]. بينما كان موقف الجماعة الإسلامية مرتبكًا نظرًا إلى وجود تيارين داخل الجماعة، التيار الأول مداهن للنظام ومتحكم في قيادة الجماعة شكليًّا، كناجح إبراهيم، والتيار الثاني

1 وهم الدكتور أسامة عبد العظيم والشيخ محمد الدبيسي والشيخ أسامة حامد، وهم يمثلون تيارًا سلفيًّا معنيًّا بصورة كبيرة بظاهر العبادات وضرورة التمسك بها كوسيلة أساسية للنصر والتغيير والإصلاح.

وثب للثورة وشارك فيها، لكن رموزه وقياداته الأشهر كانت متوجسة من الناحية الأمنية لمن كان خارج السجون، بينما كان الشيخ عبود الزمر والدكتور طارق الزمر، ذوا الرمزية الكبيرة داخل هذا التيار، ما يزالان في السجن، ولم يفرج عنهما إلا بعفو رسمي من المجلس العسكري.

في تحليل هذه التوجهات وفي هذه المرحلة فقط؛ يظهر أن موقف سلفية القاهرة والسلفية الثورية مبني على اعتقاد بأن النظام ودولته غير الشرعية، وفق اعتقادهم لأنها محكومة بالقوانين الوضعية، ينبغي أن تُستغل أي فرص لإسقاطه أو زعزعته، وبالتالي لم يكن ثمة تأخر في اتخاذ قرار المشاركة الفاعلة في التظاهرات بدءًا من ٢٥ يناير وما تلاها. بل ظهر لأبرز منظري تيار سلفية القاهرة الدكتور محمد عبد المقصود فيديو مسجل وهو في ميدان التحرير في أيام الثورة الأولى يضع التأصيلات الشرعية لمشروعية هذه المظاهرات، ودفع شبهات كونها خروجًا على الحاكم[1].

كما صدر بعدها بشهور قليلة عن أحد أبرز المقربين منه، وهو الشيخ ممدوح جابر، كتيب بعنوان: **ثورة الخامس والعشرين من يناير: رؤية شرعية**، وقدم عبد المقصود للكتيب مقدمة تؤكد موقفهم الشرعي من الثورة، وأنها ليست خروجًا على الحاكم كما يزعم أرباب التيار السلفي المدخلي، أو عدد من السلفيين التقليديين، وبذلك يكون سلفيو القاهرة قد أثبتوا موقفهم الشرعي من الأحداث، والذي هو مستبطن للسياسي، ويعتبرونه فعلًا سياسيًّا بجانب نزولهم الفعلي في الأيام الأولى للثورة. كما شارك منذ البداية باقي رموز القاهرة، كالشيخ نشأت أحمد والشيخ فوزي السعيد.

بالنسبة إلى موقف سلفية الإسكندرية وسلفية دمنهور، فهما متشابهان من حيث الموقف الحركي مع اختلافات طفيفة في المنطلق الفكري، لكن الحقيقة أن سلفية الإسكندرية استطاعت بلورة موقف وسط للخروج من أزمة غيابهم عن شرارة الثورة الأولى، حيث

---

1 انظر الفيديو على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=gLRe_qABQYg

اعتبروا غيابهم هذا عامل إنجاح للثورة وتجنب ضربها وتعامل الأمن معها بدموية إذا ظهر السمت السلفي بكثافة فيها، بالإضافة إلى تحفظات الدعوة السلفية السكندرية على جدوى هذا الحراك العشوائي وعدم تصور تطوراته الميدانية. يقول عبد المنعم الشحات في مسوغات امتناع الدعوة السلفية عن المشاركة في الثورة من البداية: "وأما بالنسبة للمشاركة فيها مِن قِبَل الدعوة فقد كان الموقف يميل إلى الرفض لاعتبارين: الأول: ظهور البرادعي في المشهد، وقد يرى البعض أنه أهون شرًّا مِن النظام السابق؛ بينما نرى أن ولاءه التام لأمريكا دون وجود رصيد تاريخي بالانتماء لأي مؤسسة قومية عسكرية أو مدنية، ومعلوم دوره في حرب العراق وتصريحاته المستفزة، وتبنيه لكثير مِن الطلبات المتطرفة لأقباط المهجر، وقضية النوبة، والتي يقف فيها معهم ضد نظام الحكم آنذاك. الثاني: أن تكشير الداخلية عن أنيابها كان واضحًا وسافرًا، واحتمال التعامل القمعي مع المظاهرات، نعم خرجت مطالبات دولية مؤكِّدة بعدم استعمال القمع مع المتظاهرين، ولكن التاريخ القريب يقول: إن هذا النظام استخدم القمع مع أكثر فئات المجتمع حصانة القضاة، وأجهض حركتهم الاحتجاجية مِن قبل، ولم تزد التصريحات الدولية عن الشجب المعتاد"[1].

بقيت سلفية الإسكندرية على موقفها البعيد عن المشاركة المباشرة في فعاليات الثورة، واستمرت في إصدار البيانات المواكبة لكل يوم منها حتى يوم جمعة الغضب ٢٨ يناير، فقررت حينها النزول في الشارع لكن من خلال اللجان الشعبية ومجموعات حفظ الأمن والممتلكات العامة والخاصة. يقول الشحات: "وفي ظل هذا الموقف المتأزم، وتعرض أرواح الناس وأموالهم ووسائل عيشهم للخطر، وفي ظل الضبابية الشديدة تحولت المسألة مِن حركة شبابية محدودة تمثل جزءًا مِن حركات احتجاج متصاعدة تجاه الفساد الإداري في الدولة والتوريث إلى أزمة مجتمع، بل إلى ثورة حقيقية. وصارت هناك عدة مشاهد رئيسية: الأول: في ميدان التحرير، والمظاهرات الأخرى في باقي المحافظات، والتي بدأ الإخوان

---

1 مقال "السلفيون وكشف حساب الأزمة"، لعبد المنعم الشحات، منشور على موقع **أنا السلفي** بتاريخ 17 فبراير 2011م. وانظر تفاصيل أخرى في: **موقف الدعوة السلفية من الثورة المصرية بين المنهج والتطبيق**، إعداد أكاديمية أسس للأبحاث والعلوم، 2014م.

في تصدر المشهد التنظيمي لها مع التأكيد على الحفاظ على وجهها الشعبي، وعدم رفع أي شعار إسلامي؛ حتى شعار الإسلام هو الحل كان ممنوعًا! ومَن رفعه عومل غاية الشدة مِن رفاقه قبل غيرهم! وزاد الأمر سوءًا برفع شعارات تمثل انحرافات عقدية: كـ"الهلال مع الصليب"، وغيرها. الثاني: في النظام الذي أدرك متأخرًا جدًّا أن هناك شيئًا ما يجري على أرض مصر يستحق الالتفات. الثالث: مشهد عامة الناس الذين عانوا مما ذكرنا مِن معاناة. وفي هذا السياق تحركت الدعوة في محاور: الأول: استمرار توجيهها ككيان دعوي لأفرادها بعدم الحضور؛ لأن المتظاهرين لا يريدون هوية إسلامية، والسلفيون يحافظون على الهدي الظاهر، ومِن ثَمَّ فهويتهم مميزة، ولا شك أن ظهور السمت السلفي الظاهر حتى يغلب على المظاهرات كان يمكن أن يؤدي إلى هلع عالمي ربما أدى إلى فقد الضغط العالمي نحو عدم استعمال القوة؛ فكان غياب السلفيين بهديهم الظاهر يصب في حماية المظاهرات في الحقيقة لا في إجهاضها. كما أن السلفيين لا يمكن أن يصبروا على هتافات مِن نوعية: "يحيا الهلال مع الصليب"، ومنكرات الاختلاط المحرم وغيره، بالإضافة إلى وجود ساحة هامة مِن ساحات العمل، وهو حفظ الأمن الداخلي. الثاني: عدم التعرض للمتظاهرين بالنهي، ولا بالتأييد شعورًا بعدم جدوى النهي أو التأييد في هذه المرحلة، فكل قد حدد موقفه. الثالث: التصدي لمحاولة حفظ الأمن الداخلي مِن الحراسة إلى توفير السلع الغير متوفرة، وتوفير الوقود وخلافه"[1].

لم تبد سلفية الإسكندرية تغيرًا في مواقفها تجاه الثورة إلا في الثامن من فبراير، حيث أقامت مؤتمرًا جماهيريًّا كبيرًا في الإسكندرية، تكلم فيه القيادات الأربعة الكبار، محمد إسماعيل وياسر برهامي وأحمد فريد وسعيد عبد العظيم، وتركزت كلماتهم حول قضية الهوية الإسلامية لمصر وأهمية التمسك بالمادة الثانية في الدستور، وكذلك خطورة المطامع العلمانية والقبطية في الحالة المصرية الجديدة، ومنهج التغيير وفق التصور السلفي. صرح حينها الدكتور المقدم بتصريحات تثني على شجاعة الشباب الذي فجر شرارة الثورة في التحرير، وتسببت هذه التصريحات في جدل بين شباب الدعوة السلفية، واضطر حينها

---

1 السابق.

ياسر برهامي لكتابة مقال يتأول فيه كلام المقدم لضبط المزاج الغالب داخل إدارة الدعوة[1]، ولم يبد حينها المقدم اعتراضًا نظرًا إلى طبيعته التي تميل للبعد عن الجدل والنزاع والتشتيت.

ترسخت قناعات سلفيي الإسكندرية بفكرة توازي ممارساتهم تلك بأدوار مهمة كممارسة الثورة تمامًا، وظلوا يدافعون عن هذا المنطق لفترات طويلة حتى اضطرتهم ضرورات منطق "المصلحة والمفسدة الشرعية" إلى تجاوز كثير من الممنوعات التي كانوا يرونها حائلًا بينهم وبين العمل السياسي الحداثي والممارسات السياسية الأخرى، كتكوين الأحزاب والمظاهرات والمشاركات البرلمانية.

أما الجماعة الإسلامية فنزولهم كان عشوائيًّا بصورة كبيرة، إلا أن وجودهم كان متسقًا مع نزوعهم القديم نحو الثورية والمواجهة مع النظام، لكن انحسار الجماعة تنظيميًّا وتراجع تأثير القيادات التاريخية المؤثرة التي كانت في السجون حينها جعل إثبات موقف الجماعة كفاعل سياسي أو اجتماعي أمرًا متعذرًا، لكنه متقرر بشهادات كثيرين ممن كانوا في موقعة الجمل بالتحديد، وشوهد عدد كبير ممن خرج من السجون التي فتحت وقت الثورة عمدًا من داخلية مبارك في ميدان التحرير وفي مقدمة المواجهين للبلطجية.

كما أن القطبيين، وعلى رأسهم مجموعات الشيخ عبد المجيد الشاذلي المسماة "دعوة أهل السنة والجماعة"، شاركت بصورة غير رسمية منذ البداية وفق ذات المنطق الذي بنى عليه سلفيو القاهرة مستندهم وهو عدم شرعية النظام والدولة الحالية، ومن ثمّ لزوم التخلص أو زعزعة هذا النظام بأي شكل، خاصة أن الأمر عند هذا التيار يعدّ مركزيًّا وأساسيًّا في روافد الوعي والفكر التي يبثها الشيخ الشاذلي في محاضراته الخاصة والعامة، حيث نلاحظ في موقعه ومحاضراته المنشورة ارتفاع درجة الاهتمام بقضية المفاصلة العقدية، وضرورة التخلص من أسس النظام العلماني الاستبدادي العسكري، وكذلك توعية قواعدهم بحقيقة الصراع بين المؤسسة العسكرية والإسلاميين وأنه صراع عقدي صلب وليس صراع مصالح فقط.

---

1 مقال "حول ما فهمه البعض مِن كلام الشيخ "محمد إسماعيل" مِن تغير موقف الدعوة إلى تأييد المظاهرات والمشاركة فيها" للدكتور ياسر برهامي، منشور على موقع **أنا السلفي** بتاريخ 10 فبراير 2011م.

لكن مما ينبغي التنبيه عليه أن القطبيين يعتبرون الانتقال من الحكم الاستبدادي العسكري إلى الحكم المدني، وهو ما حدث بعد الثورة، مرحلة انتقالية ضرورية ينبغي اعتبارها حالة ضرورة ومؤقتة، ليتم تهيئة الشعب بعد ذلك للحكم الإسلامي بشكل تدريجي ومرحلي[1].

والحقيقة أن الملفت في مواقف السلفيين تجاه الحداثة السياسية هما موقفا سلفية الإسكندرية وسلفية القاهرة، إذ إن سلفية الإسكندرية تحولت ثلاثة تحولات جذرية، الأول: قبيل الثورة، حيث كانوا يتبنون موقف رفض العملية السياسية بسبب ضعف جدواها في ظل النظام القادم، بالإضافة إلى عدم جواز تأسيس الأحزاب السياسية نظرًا إلى مآلاتها التي تتصادم ومبدأ الاجتماع وعدم التفرق، وفق رؤيتهم، وهذا مبثوث ومنشور في كثير من أدبياتهم قبل الثورة. بينما كان التحول الثاني: بعد الثورة، حيث ارتبك صناع القرار داخل الدعوة السلفية، ووجدوا أن فراغ الفضاء السياسي حينها خطر عليهم من منافسين أساسيين؛ الإخوان والعلمانيين، وبالتالي كان ينبغي مزاحمتهم فيه، فوجدنا تدرجًا في التحول نحو الأحزاب السياسية، فبدأت تصريحاتهم بإقرار وجود الأحزاب الإسلامية الساعية للمحافظة على الهوية الإسلامية وعلى المادة الثانية للدستور، بل ودعمها، لكن دون اعتبار هذه الأحزاب جناحًا سياسيًّا للدعوة[2]. وكان التحول الثالث: بعد نجاح تجربة الأحزاب الإسلامية، حيث سيطر الفاعلون من قيادات سلفية الإسكندرية، وبالتحديد ياسر برهامي ورجالاته داخل الدعوة، على مقاليد حزب النور ومفاصله، وصار الحزب رسميًّا هو الذراع السياسي للدعوة وأحد أهم استحقاقاتها.

حدث تحول مشابه لدى سلفية القاهرة، محمد عبد المقصود وفوزي السعيد بصورة أبرز، حيث تغيرت مواقفهم تجاه العمل الحزبي والممارسات السياسية الحداثية من التحريم إلى

1 انظر موقع "دعوة أهل السنة والجماعة" الرسمي، والمعبر الرئيسي عن تيار القطبيين التابعين للشيخ عبد المجيد الشاذلي، وانظر محاضرة الشاذلي على اليوتيوب بعنوان: "كيفية التخلص من حكم العسكر والسيناريوهات المتوقعة".

2 انظر تصريحات عبد المنعم الشحات على قناة الحدث على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=SM5QRkWHR0A

الوجوب، وفق قاعدة المصلحة والمفسدة، لكن على مرحلتين لا ثلاث، الأولى قبل الثورة، حيث تحريم الفرقة والشتات الحزبي، والثانية بعد الثورة، حيث لزوم الوقوف بشتى الطرق للحفاظ على الهوية الإسلامية لمصر، والحفاظ على المادة الثانية في الدستور.

انشغل السلفيون بمعركة التعديلات الدستورية التي طرحها المجلس العسكري للاستفتاء في مارس 2011م، والتي اعتبرها السلفيون معركة حقيقية لنصرة الشريعة والهوية الإسلامية أمام المطامع العلمانية، وحشدت القوى السلفية والإسلامية طاقتها وقواعدها للتصويت بنعم على التعديلات الدستورية، التي سوق لها على أنها لتثبيت المادة الثانية في الدستور، على الرغم من كون التعديلات شملت أكثر من ستين مادة أخرى، لكن ضعف الوعي السياسي عمومًا لدى السلفيين جعلهم ينساقون خلف هاجس الهوية والمادة الثانية دونما وعي كاف. بل برر بعض القيادات تعيين المستشار طارق البشري حينها رئيسًا للجنة التعديلات الدستورية، ووجود المحامي الإخواني صبحي صالح ضمن أعضاء اللجنة؛ رأى بعض السلفيين ذلك توجهًا إسلاميًّا طفيفًا للمجلس العسكري.

نجحت حملات الإسلاميين في ترجيح كفة الموافقة على التعديلات الدستورية، ولخص هذه الخطوة الشيخ محمد حسين يعقوب في محاضرة له بـ"قال الشعب للدين نعم"، ووسم المنافسة بـ"غزوة الصناديق"، وهما في الحقيقة التعبيرات الصادقة للاعتقاد السلفي تجاه الأمر برمته، خاصة أن الهاجس السلفي كله منصب في قضيتي الهوية والمادة الثانية.

ولدت خلال هذه الفترة كيانات وأحزاب عدة، عبر بعضها عن حالة الرغبة في اهتبال الفضاء السياسي أمام منافسين، الإخوان والعلمانيين، وعبر البعض الآخر عن انشغالهم بالعمل التوعوي والبحثي والدعوي من خلال مؤسسات رسمية تبني وجاهة وحضورًا مجتمعيًّا وسياسيًّا أيضًا وسط سيولة في الكيانات والمؤسسات والجمعيات التي راجت في مصر بعد الثورة.

اقتضت قاعدة "المصلحة والمفسدة" فيما بعد ولوج السلفيين المنافسة على المقاعد البرلمانية، بعد نشوة النصر المزعوم في "غزوة الصناديق" الدستورية، ووقفت الأحزاب السلفية، عدا

حزب الإصلاح، في مواجهة الإخوان والتيارات العلمانية والأقباط، وحصدوا بالفعل ما يقارب 20٪ من مقاعد مجلس الشعب المصري الأول بعد الثورة، وبذلك يكون السلفيون قد تحققوا بحالة "التعلمن السلفي" بصورة كاملة، ووفق قاعدة إعمال المصلحة والمفسدة.

ونظرًا إلى أن التتبع السردي لجل الممارسات السلفية السياسية فيما بعد هي تحصيل حاصل لعدد من القضايا والموضوعات التي شغلت العقل السلفي طوال رحلته منذ الثورة وحتى أحداث الثالث من يوليو 2013م؛ فإننا سنتجاوز السرد التاريخي لكل الأحداث لتحصيل تحليل ومقاربات أكثر جدوى من مجرد التتبع التاريخي.

الممارسة السياسية السلفية في الفترة التي حصل فيها ما أسميه "التعلمن السلفي"، تجذر في منطلقاتها ودوافعها أربعة أمور رئيسية، قد تجتمع كلها في ممارسة البعض، وقد يغيب بعضها في ممارسة آخرين. الأول: دافع الحفاظ على الهوية الإسلامية لمصر كمحدد مركزي لصناعة القرار السياسي. الثاني: الحفاظ على صيغة المادة الثانية في الدستور كهدف رئيسي لقبول الدستور، وكذلك رفض أي بنود أو وثائق فوق دستورية تهدد فاعلية هذه المدة فيما بعد. الثالث: الوقوف أمام الأطماع العلمانية والقبطية وتحجيم دورهم في المرحلة الجديدة التي تمر بها مصر بعد الثورة. الرابع: الوقوف أمام التمدد الإخواني سياسيًّا واجتماعيًّا خشية بطش الإخوان بمكتسبات السلفيين الدعوية والسياسية.

تعتبر الأمور الثلاثة الأولى مرتبطة ارتباطًا شديدًا كعقيدة مركزية وأساسية لدى السلفيين، حيث تعتبر قضية الحكم بما أنزل الله مسألة تشغل حيزًا كبيرًا في الدرس العقدي والفكري السلفي، خاصة لدى التيارات السلفية الحركية والثورية، وترتبط مسألة الحكم بما أنزل الله بطبيعة الحال بالهوية والمادة الثانية والموقف من العلمانيين والأقباط من خلال البعد العقدي الصارم للمسألة، وعلى الرغم من غياب أي تصور عملي لتدبير الأمر السياسي في الدولة الحديثة لدي السلفيين؛ فإنهم ظلوا في حالة تربص دائم لأي حراك علماني – قبطي في مرحلة ما بعد الثورة.

بينما مثلت النقطة الرابعة المتعلقة بالموقف السلفي من الإخوان عاملًا متغيرًا ومتباينًا بين السلفيين، حيث كان هذا العامل مركزيًّا ومؤثرًا لدى سلفية الإسكندرية، إذ يعتبرون الإخوان دائمًا من الإخوة الأعداء، وغير معبرين عن المشروع الإسلامي السليم، ويمثلون دومًا خطرًا على العمل السلفي، بل يرونهم مستعدين، أي الإخوان، لمنعهم والوقوف أمامهم بشتى الطرق خاصة إذا وصلوا لسدة الحكم. بينما لا ينظر سلفيو القاهرة ودمنهور والقطبيون إلى الإخوان هذه النظرة، بل يرونهم أجدر بالتصدر السياسي، ولذا اختار أكثرهم العمل على دعمهم والتحالف معهم سياسيًّا في مرحلة ما بعد الثورة، وحتى بعد أحداث الثالث من يوليو 2013م.

أحد مظاهر التعلمن السلفي أيضًا هو تغير موقف السلفيين تجاه مؤسسة الأزهر، حيث وجدنا تحولًا في تصريحات جل رموز السلفية منذ معارك الدستور ووثيقة السلمي ووثيقة الأزهر وغيرها، حيث وجد السلفيون أنفسهم أمام ضرورة المحافظة على المؤسسة الإسلامية الرسمية داخل الدولة، مغلبين مصلحة تقوية المؤسسة الدينية على مفسدة استكمال ممانعتها كجبهة إسلامية تحمل عقيدة بدعية، وفق المعيار السلفي، وهي العقيدة الأشعرية والماتريدية، كما أنهم أملوا في إمكانية اختراقها والعمل من داخلها، أو استمالتها والتعاضد معها، أمام المخاطر التي يراها السلفيون من العلمانيين والأقباط.

بل ازداد عمق هذا التعلمن السلفي إبان انتخابات الرئاسة في 2012م، حيث انقسم السلفيون إلى ثلاثة اتجاهات في البداية، ثم إلى اتجاهين، ثم إلى اتجاه واحد؛ الانقسام الأول كان مع وجود ثلاثة مرشحين إسلاميين: خيرت الشاطر وعبد المنعم أبو الفتوح وحازم أبو إسماعيل، حيث انقسمت أصوات الإسلاميين بين هؤلاء المرشحين المحتملين، ثم انحصرت الاختيارات بين محمد مرسي وأبو الفتوح بعد استبعاد الشاطر وأبو إسماعيل، ووجدنا السلفيين يعملون مجددًا قاعدة "المصلحة والمفسدة" لمحدد لاختيار مرشح الرئاسة، وظهرت بقوة المنطلقات الأربعة السابق ذكرها في عملية صناعة قرار كل فريق، خاصة المنطلق الرابع المتعلق بالموقف من الإخوان، حيث وجدنا سلفية الإسكندرية تتمايز عن

باقي التيارات السلفية في موقفها من الإخوان، واختارت في المرحلة الأولى عبد المنعم أبو الفتوح، بينما اختار باقي السلفيين مرشح الإخوان محمد مرسي.

هذا الذوبان في الممارسة السياسية الحداثية، وإدماج قاعدة إعمال "المصلحة والمفسدة" الشرعية فيها بهذه الصورة، والتي تتضمن مخالفة صريحة لمبدأ وحدة المسلمين ونبذ الفرقة المذمومة التي بنى عليها السلفيون حجتهم في رفض العمل الحزبي في سنوات ما قبل الثورة؛ يؤكد حصول هذا التعلمن الذي أزعمه، إذ هو على الحقيقة نظر مصلحي براجماتي، ومتعلق برؤية جماعاتية تنظيمية وليست ضمن الرؤية الأممية التي طالما كان يتكلم حولها جل الخطاب الإسلامي، أي إن غالب الجماعات السلفية كانت تنظر إلى مصلحتها التنظيمية وليست لمصلحة الأمة كما هو خطابها، ومنشأ ذلك هو حالة التماهي الشعوري بين الجماعة/ التنظيم وبين الإسلام/ الدين، وهي إشكالية نراها في جل الجماعات والحركات الإسلامية.

تمثل حالة محمد يسري سلامة نموذجًا سلفيًّا مغايرًا؛ فقد ترك حزب النور واتجه للعمل مع حزب الدستور والدكتور محمد البرادعي. وسلامة يعبر عن حالة خاصة داخل السلفية، نظرًا إلى إمكانياته كباحث شرعي تراثي متميز، لكن موقفه السياسي المتمايز والناضج عن عموم السلفية، وعمله مع حزب الدستور، جعله مقروءًا كنموذج متناقض نسبيًّا، خاصة بالنسبة إلى السلفيين. ولمحمد يسري الكثير من المقالات والتدوينات التي جمعت أكثرها في كتاب **يوميات إجهاد الثورة**، التي تشير إلى وعي سلامة بتأخر الحالة السلفية ووعيها السياسي، وسخطه الشديد على كثير من الممارسات السياسية للسلفيين، وهو ما أثار عليه عموم قواعد السلفيين، بخاصة سلفيو الإسكندرية[1].

بالنسبة إلى السلفية المدخلية/ الجامية فقد خفت حضورهم بدرجة كبيرة، واستمروا بصوت منخفض يثيرون من حين لآخر قضاياهم المعتادة، كحرمة التحزب وبدعية العمل السياسي، وتبديع الإخوان والجماعات الإسلامية الأخرى، لكن صعد في ظل هذا الخفوت

1 انظر: محمد يسري سلامة، **يوميات إجهاد الثورة** (القاهرة: دار الشروق، 2014م)، حيث حوت مقالات وتدوينات محمد يسري سلامة الكثير من التبصرات المهمة والانتقادات الحقيقية للداخل السلفي على مستوى التفكير والممارسة السياسية.

نجم محمد سعيد رسلان كحاضنة لقطاعات من السلفيين المتبنين للاغتراب السياسي والمفاصلة العقائدية مع الحالة السياسية الصاعدة، فكان هو مأوى الظانين في أنفسهم أنهم المستمسكون بمنهج أهل السنة والجماعة، حيث تعتبر خطبه ودروسه ولغته العربية المتماسكة = موردًا فكريًّا وعقائديًّا أساسيًّا لبقايا التيار المدخلي في مصر.

كما تمثل "العلاقات السلفية –العسكرية" أحد أبرز مظاهر جريان التعلمن على الحالة السلفية، فمنذ ثورة يناير إلى حقبة ما بعد الانقلاب؛ وعلاقات غالب رموز السلفية باتت مع قيادات المجلس العسكري مباشرة، وهو تحول نفسي وسياسي مؤثر جدًّا وفاعل بصورة كبيرة في تشكيل الوعي السياسي وروافده المعلوماتية، بل والدفاع عن تصرفات المجلس بصورة مبالغ فيها في بعض الأحيان.

السلفية السائلة أو زمن التيه السلفي

كان لمصطلح "السيولة"، الذي استخدمه الفيلسوف البولندي زيجمونت باومان، دلالة مزدوجة، فيزيقية وميتافيزيقية، مشتبكة بصورة فلسفية مع المنهج النقدي للحداثة الذي تغيّاه باومان في كتاباته. ولعل من المفيد في وصف تحولات الحالة السلفية المصرية، سياسيًّا واجتماعيًّا، استخدام هذه الدلالة المزدوجة التي وظفها باومان، وذلك لوصف محطات التحول السياسي ومنعطفاته، خاصة فيما يتعلق ببنية وأسس التغيرات الفكرية التي تتحكم في الفعل السياسي السلفي، مقارنة بين مواقفهم المختلفة قبل ثورة يناير وبعدها، ثم مواقفهم من انقلاب الثالث من يوليو وما تلاه من أحداث.

لقد كان للسلفيين في مصر مواقف متقاربة في الناتج النهائي تجاه العمل السياسي، لكنه من حيث بنيته ومضمونه مختلف وأحيانًا متناقض، بين مختلف التيارات. بينما أحدثت ثورة يناير ارتباكًا في موقف بعض التيارات السلفية من السياسة بشكل عام، والثورة بشكل خاص، وحدث بالفعل تحول في مواقف التيارات السلفية تجاه الثورة وما تلاها من انفتاح في العمل السياسي وتأسيس الأحزاب والمنافسة على الانتخابات البرلمانية والرئاسية، فضلًا عن تشبع الخطاب السياسي السلفي بحالة من العداء لكل ما هو غير إسلامي، سياسيًّا،

وازدياد توظيف المساجد والفضائيات والمنابر في الحشد والتعبئة السياسية والاجتماعية، وهو تغير في مضمون عمل هذه الأدوات من المنطق الدعوي والشرعي التوعوي إلى المنطق السياسي والاجتماعي بتجلياته وتطوراته الحاصلة بعد الثورة.

مثلت مرحلة الثلاثين من يونيو 2013م، وإرهاصاتها السابقة وأحداثها التالية، شرخًا عميقًا في خريطة السلفية المصرية، حيث تمايزت عدد من التيارات السلفية عن الأخرى في صورة الصراع الوجودي السلفي أو ثنائية الحق والباطل، واعتبر كل طرف الآخر عدوًّا للإسلام وأهله، خاصة مع تفعيل آليات التأويل الشرعي في أحداث رابعة والنهضة وفضهما العنيف، ورأى سلفيو الإسكندرية ضرورة ابتعادهم عن معركة الإخوان ومن حالفهم من السلفيين مع النظام، كما استمر موقف السلفية التقليدية متقلبًا بين القرب من الإخوان ومرسي وحلفائهم بصورة غير مندفعة، بينما تركوا مسافة للتراجع استغلوها مع تزايد دلالات سقوط الإخوان، وإن لم يكونوا جميعًا يسيرون وفق الاستراتيجية نفسها، لكن أبرزهم محمد حسان، وهو صاحب الشعبية والحضور الأكبر داخل هذا التيار.

بقيت باقي التيارات السلفية، حتى الجهادية، في اصطفاف بمنطق المعركة الصفرية مع النظام، بيد أن الجماعة الإسلامية تعاملت مع الموقف بشيء من الحذر لتجاربها السابقة مع بطش النظام، وتفرق موقف كل من طارق الزمر وعبود الزمر، اللذين كانا يحسبان على معسكر واحد داخل الجماعة في السابق، حيث أخذ طارق موقفًا مناصرًا للإخوان، بينما اتخذ عبود موقفًا بعيدًا عن الإخوان وقريبًا نسبيًّا من النظام، لكنه ليس كموقف ناجح إبراهيم المتماهي تمامًا معه.

كما أن محمد يسري إبراهيم، كأحد ممثلي سلفية القاهرة والأمين العام للهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، آثر الابتعاد عن المشهد بعد سلسلة من المحاولات الخارجية لحشد معارضة وممانعة شرعية ضد الانقلاب، حيث أقام عددًا من المؤتمرات في تركيا، واستصدر عددًا من البيانات من كيانات دينية خارجية؛ بغية تأليب الرأي العام الإسلامي ضد السيسي ونظامه، لكنه اختار الكمون السياسي بعد فشل هذه المحاولات في تغيير المسار، وبقي في قطر حتى اليوم من دون نشاط إعلامي وسياسي.

وجدت السلفية الثورية نفسها أمام تحد شرس من نظام قرر البطش بكل معارض خاصة المعارضين الإسلاميين، واعتقل الكثير من رموز وقواعد هذا التيار، وعلى رأسهم حازم صلاح أبو إسماعيل، بينما اختار بعضهم التوجه صوب الاتجاه الجهادي، فسافر البعض إلى ليبيا وسوريا، يبدو أن البعض الآخر اختار العمل الجهادي من داخل مصر، فاندمجوا مع بعض شباب الإخوان المنشق عن الخط الرئيسي = تيار محمد كمال ومحمد منتصر، وعمدوا لتأسيس بواكير حركات مقاومة عنيفة داخل مصر، لكنها كلها باءت بالفشل حتى الآن.

لم تكن باقي السلفيات في مصر بمعزل عن حالة السيولة التي ضربت جنبات السلفية جمعاء، فقد حصلت تحولات وتقلبات عنيفة داخل الحالة السلفية من جراء مواقف السلفيين المختلفة من أحداث الثالث من يوليو ثم فض اعتصامي رابعة والنهضة، فانقلب بعض سلفيي الإسكندرية على مدرستهم، وتحول بعض سلفيي القاهرة نحو السلفية الجهادية، بينما مثلت شريحة السلفية المستقلة والسلفية الجديدة أكبر شريحة متلقية للسلفيين المتحولين، خاصة أن التحول الجديد ناشئ عن مواقف أخلاقية سياسية عقدية مركبة، ولم يجد الكثير من هؤلاء المتحولين إجابات شافية من تياراتهم المتحولين عنها، بينما وجدوا بارقة أمل في عدد من السلفيين المستقلين والجدد من خلال تجديد الخطاب الفقهي والفكري، فضلًا عن تطور مهارات التناول المعرفي لعدد من القضايا السياسية والفكرية التي شغلت عقول الكثيرين.

لا شك أن السلفية الجهادية بمختلف تنوعاتها كانت أيضًا من المستفيدين من حركة الهجرة السلفية التي حصلت، حيث رأى قطاع من الشباب السلفي الذي عايش فض اعتصامي رابعة والنهضة ضرورة اللجوء إلى الحل العنيف، بل طرأت هذه القناعات على بعض شباب الإخوان أيضًا، وهو ما جعل من هؤلاء بضاعة تسويقية رائجة لإعلام داعش والقاعدة وغيرهم.

هذه الحالة من التحولات والتنقلات الداخلية بين السلفيات المختلفة، واتساع مساحة المتحولين للحالة السلفية الجديدة المستقلة؛ جعلت من السلفية المصرية بشكل عام "سائلة" بنفس المعنى الذي قصده باومان، فلم يعد ثمة حدود فاصلة حادة بين السلفيات إلا من الحد الأخلاقي السياسي العقدي المركب، ولم تعد التراتبية المرجعية للسلفية مقدسة كما

السابق، بل ترسخت قناعات قوية لدى الكثير من الشباب السلفي أن القيادات والمشايخ الكبار كانوا سذجًا وقليلي الخبرة والحنكة السياسية، وتضاءلت كثيرًا ميتافيزيقا المنهج والفرقة الناجية والطائفة المنصورة من أذهان هذا التيار الجديد، وفرضت أطروحة "ما بعد السلفية" نفسها بقوة كجدل وسجال سلفي - سلفي حاد، خاصة أن السلفية السعودية باتت تمر بمرحلة أشد مما تمر به السلفية المصرية، ولم يعد التمدد السلفي الإقليمي المدعوم سعوديًّا موجودًا أو مسموحًا به.

أكثر ما يشاهد في زمن التيه السلفي، أو السلفية السائلة الراهنة، هو افتقاد السلفيات الراهنة حالة الثبات التصنيفي المستقر لفترات، أو بصورة أخرى لم يعد السلفيون كأفراد يسكنون تصنيفات السلفية المختلفة لفترات طويلة، أو يتحولون بين السلفيات بتفسيرات معقلنة، وهو ما يجعل المراقب للحالة السلفية مشوشًا بصورة مستمرة إن لم يمسك بمفاتيح الحالة السلفية ومعاقد تحولاتها المستمرة.

أحد أبرز سمات التيه السلفي الحادث هو موقف السلفيين من الدولة والدستور والممارسة الحداثية برمتها، والتي باتت ذات قداسة فاقت في بعض المواقف القداسة التي يبديها الديمقراطيون والحداثيون الأقحاح، حيث خاض سلفيو الإسكندرية صراعات وسجالات عنيفة من أجل تبرير تخليهم عن اتخاذ موقف الحليف مع الإخوان والسلفيين المتحالفين معهم، بينما انخرط سلفيو القاهرة وحلفاء الإخوان في جدل الشرعية الدينية والدستورية لرئاسة محمد مرسي، ومدى حرمة وجرم الانقلاب عليه وعزله، تارة بالتأويل الشرعي المتكلف، وتارة بالتبرير السياسي السطحي. بينما لم يسلم سلفيو الإسكندرية من الانتقادات والسجالات المتكررة حول موقفهم البراجماتي المصلحي من الإخوان، واستمرار ممارستهم للحداثة السياسية كهوامش إسلامية موجودة في نظام يوليو الجديد، إلا أن تبريراتهم الفكرية والشرعية انهالت على قواعدهم بعد تسرب أعداد منها بعيدًا عن الأنساق التنظيمية الفكرية المغلقة، واختبار البعض الموقف الأخلاقي الواجب تجاه أبناء الحركة الإسلامية حتى وإن كانوا مختلفين معهم.

لقد أصبح سؤال السياسة والسياسي مركزيًّا بصورة كبيرة في الفضاء السلفي، خاصة أن لون الصراع الذي صبغه السلفيون بعد رابعة هو الصراع العقدي الصفري، سواء في رؤية السلفيين المتحالفين مع الإخوان للنظام السياسي ومن حالفه من الإسلاميين، أو من سلفية الإسكندرية وتحميل الإخوان وحلفائهم جزءًا من جرم ما حصل، أو من الجهاديين تجاه النظام والإخوان وكل مخالفيهم.

القطيعة بين الخطاب السلفي والفكر الإصلاحي

محمد رشيد رضا نموذجًا

حماه الله ولد السالم[1]

"استطاع محمد رشيد رضا أن يسوق توجهات محمد عبده وسط حشد مِن الآثار المحررة.
بَيْدَ أن قوى شريرة من الداخل والخارج اعترضت هذا الخير الدافق".
محمد الغزالي

"كان رشيد رضا قد خرج من حفرة صغيرة فوقع في هوة سحيقة".
كاتب معاصر

الخطاب هو مجموعة من الأفكار تحمل وجهة نظر، وينطبق ذلك على المعرفة الاستدلالية تحديدًا. كما أن مناهج تحليل الخطاب تؤكد أن العبرة ليست بتماثل الألفاظ، وإنما بسياقها وتوظيفها في النص.

ونحن نركز هنا على التحليل التاريخي العام للسياقات السياسية والثقافية التي تحول فيها الخطاب السلفي إلى صورته الحدية الخالصة المنقطعة عن مقولات وأفكار الإصلاحية الحديثة، مع التركيز على نموذج بارز هو فكر محمد رشيد رضا (1865-1935) وتحوله من الإصلاحية إلى السلفية، في سياق غير واضح تمامًا.

---

1 أستاذ التعليم العالي بجامعة نواكشوط المركزية، موريتانيا.

ولذلك لم يجد محمد الغزالي، في مقولته التي صدرنا بها بحثنا، تفسيرًا لمسار فكر رشيد رضا ونتائجه إلا التآمر من عدو خفي. وهو مثال على حيرة المصلحين والباحثين المعاصرين إزاء القطيعة التي أحدثها محمد رشيد رضا مع الفكر الإصلاحي النهضوي وتبديد رصيده التجديدي والعقلاني.

فأن يتحول عالم مصلح بمكانة رشيد رضا، عربي صليبةً وشامي منبتًا وعالم تكوينًا ومصلح حقًّا، من الإصلاح والتجديد إلى الحرفية والانغلاق والحدية، مسار يجب درسه والتوقف عنده، والبحث عن أسبابه، هل هي خيبة الأمل؟ أم هي مرارات وآلام المسلمين في عهده؟ أم السبب هو الحنين إلى اللحظة النبوية والراشدية فرارًا من عذابات الضمير الإسلامي ومرارات وأوجاع حاضر المسلمين، أي التخطي فوق التاريخ.

يبدو أن رشيد رضا قد اختار ما يسميه توينبي "بالزيلوتية" وهي الهجوم بالسلاح البدائي على الخصم الأقوى، أي نزعة النجاة بالتقليدي البسيط هربًا من المجهول الأقوى عكسًا "للهيرودية" التي تخترق العدو وتعرف سره وتهاجمه من الداخل[1].

تزعم هذه المراجعة أن الأفكار السلفية الحدية، القديمة أو الموروثة، ليست هي السبب في إنتاج سرديات طوباوية عنيفة، بقدر ما لعبت الشروط التاريخية التي أطرت الخطاب السلفي وتحولاته دورًا حاسمًا في إنتاج المواقف والفهم للأفكار ذاتها، والمسارات من التجديد وأهله، ثم تأتي بعد ذلك عوامل ذاتية من قبيل الحرْفية التي تعوق عن إدراك ما في الواقع من انعطاف ومرونة.

قُدمت عدة قراءات لتلك القطيعة وأسبابها، جلها ذو طابع وصفي، أما التفسير الموضوعي نجده في دراسات نقدية معاصرة مثل: (هنري لوزيير: 2015، **صناعة السلفية**)، و(رول ميير: **السلفية العالمية: حركة إسلامية دينية جديدة** (*Global Salafism: Islam's New Religious Movement*)، و(كوينتين فيكتوروفيتش: 2006، **تشريح الحركة**

1 راجع: خالص جلبي: " أسطورة ابن لادن "، الحوار المتمدن-العدد: 206 - 2002 / 8 / 1 - 11:23

السلفية)[1]، وهو يلح على أن السلفية جماعات مختلفة تلتقي داخل المجال السلفي العام حول مقولات حرفية لكنها تختلف في تطبيقها، لكن لاحظ كوينتين كراهية سلفيي اليوم للفكر التجديدي لدى الأفغاني وعبده، ما يعبر عن مدى القطيعة التي طبعت فكر رشيد رضا.

نعتقد أن عناصر التحول والقطيعة بين الإصلاح النهضوي الإسلامي والخطاب السلفي الموصوف بالمنغلق، ليس بسبب الحرفية والتصلب، بل نتيجة الشروط التاريخية التي أثرت في فكر المصلحين ومواقفهم.

لقد تم الانتقال من مرحلة كان فيها علماء سلفيون يجمعون بين الحديث وغيره من العلوم الاستدلالية، ويشكلون جزءًا طبيعيًّا من الإصلاح الديني الحديث، وذلك قبل صعود الدعوة الوهابية[2].

ومن أعلام تلك المرحلة: محمد حياة السندي (توفي سنة 1163هـ)، إبراهيم بن حسن الكوراني (1025-1103هـ)، صالح بن محمد الفُلاّني (1218هـ/ 1803م)، وغيرهم، وكان منهم الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، ومنهم من كان صوفيًّا، وكانوا جميعهم يدعون إلى التجديد ونبذ التقليد. من هؤلاء مثلا: سعيد صفر (ت 1192هـ/ 1778م)، محمد بن علي الشوكاني (ت 1250هـ/ 1834م) زين العابدين جمل الليل (1235هـ) والمحدّث صالح بن محمد الفُلاّني (ت. 1218هـ/ 1803م)[3]، وكان أعلن عن آرائه المناهضة للتمذْهب والجمود على النصوص، وما يؤسسانه من تقليد ونمطية. يتضح ذلك من مُؤَلّفِه الشهير المعنون **إيقاظ الهمم**، وفيه ذمَّ النَّصَّانيَّة الفقهية وشنَّع على مُلْتزمي الرأي

---

1 Quintan Wiktorowicz (2006) "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism*, 29:3, 207-239.

2 راجع مثلا دراسة د. بشير نافع:
"A Teacher of Ibn Abd al-Wahhab: Muhammad Hayat al-Sindi and the Revival of Ashab al-Hadith's Methodology," *Islamic Law and Society*, vol. 13, 2, 2006.

3 عن صالح الفلاني وعلاقته بالتصوف وبالمصلحين المغاربة والشناقطة والحجازيين، راجع:
"Salih al-Fullani (1752/3-1803) The Career and Teachings of A West African 'Alim in Medina", In: *The Quest of an Islamic Humanism*, American University Press, 1984.

والقياس من دون ركونٍ إلى الكتاب والسنة. وعلى الرغم من أن الفلاني كان حذق أصول المذهب المالكي ومسائله، فإن ما أقلقه بشكل كبير، هو نزْعة التساهل التي لاحظها لدى فقهاء عصره إزاء المتأخِّرين من أهل المذهب[1].

تأثر محمد صالح الفُلاني بعلماء مجددين من أمثال: محمد بن علي الشوكاني، ومحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (1099-1182هـ/ 1687-1767م)، ووصلته أصداء أفكار علماء الهند مثل ولي الله الدهلوي (1703-1762م) وكان صاحب تجديد ونقد للتقليد وداعية للرجوع إلى الكتاب والسنة ونقد البدع وهو نفسه تلميذ أبي الطاهر الكوراني المتوفى سنة 1085هـ.

كما ظهرت في الحجاز مدرسة متعددة المشارب، فروعية وتجديدية وصوفية، يجمعها التوافق والتفاهم وتبادل الأسانيد، في نسق أسميناه "الحقل الثقافي الوسط"[2].

هذه التوفيقية الخصيبة والمتنوعة، سيعتبرها محمد بن عبد الوهاب، تلميذ السندي، تلفيقية متناقضة وخطرًا على الإسلام وغريبة عنه تمامًا، ما سيجعل الإصلاحية الحجازية تتراجع ثم تختفي تحت وهج العاصفة الوهابية السياسية والفكرية، ويبقى لافتًا القطيعة التي أحدثها ابن عبد الوهاب نفسه مع الإصلاحية المعتدلة التي تلقاها عن شيخه محمد حياة السندي في الحجاز، وتبدو الدافع النفسية والظروف الاجتماعية والثقافية أبلغ أثرًا في هكذا قطيعة من تأثير التراث السلفي نفسه.

لقد تم "تطهير" البلاد التي خضعت لابن سعود من العلماء "المعارضين" كما "أُجْبِر" السكان على التخلي عن "العقائد" المنافسة.

ومع صعود الدولة السعودية قوي سلطان السلفية وجذب بريقها من جديد أنصارًا من خارج الجزيرة العربية ومن قلب الأمصار التاريخية الكبرى.

---

1 راجع: محمد صالح الفلاني، **إيقاظ همم أولي الأبصار**، تحرير وتعليق د. حماه الله ولد السالم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013).

2 حماه الله ولد السالم، **موريتانيا في الذاكرة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

لكن السؤال يظل مطروحًا عن تأثر إصلاحيين آخرين، في الأمصار التاريخية الكبرى، بالسلفية النجدية وتخلّيهم عن خطاب الإصلاح والتجديد الشامل والمتدرج والعقلاني الذي انتموا إليه سابقًا.

كان الطابع البدوي للوهابية منفّرًا منذ البداية بالنسبة إلى محمد عبده، واعتبرها غير مناسبة لإنتاج الإصلاح الذي يحتاجه العالم الإسلامي والذي يستطيع رد الغزو الأجنبي.

وعندما فشلت الثورة العربية بدا وكأن محمد عبده نفض يده من السياسة وركز جهده على التربية والتعليم والإرشاد، ربما لمس تلميذه رشيد تلك الحالة، وحاول تداركها مع ظهور دولة آل سعود العربية ودعوة ابن عبد الوهاب السلفية.

منذ الثلاثينيات، بدأ الفكر الإصلاحي يواجه التصدع والانشقاقات والخلافات، ويمثل رشيد رضا أبرز مظاهر ذلك، بمكانته ومساره وتجربته ومكانته.

تكوين رشيد رضا

كانت تربية رشيد رضا صوفية وغير سياسية، لكن حياته الفكرية انقلبت رأسًا على عقب بعد اطلاعه على أعداد من **العروة الوثقى**، وصار يرى أن من المهم أن يزاوج المسلم بين التزكية الخلقية والدعوة إلى تغيير أحوال المسلمين، والأخذ بأسباب النهضة الحديثة.

نعتقد أنه يجب التمييز بين المصلحين من خريجي الأزهر وبين غيرهم، وهو ما يفسر سرعة تخلي رشيد رضا عن أفكار محمد عبده الإصلاحية؛ لأنه لم يستند إلى تقليد أزهري مكين ولا إلى مدرسة قائمة بذاتها، ما جعله يتنقل بسرعة لافتة بين المدارس والتيارات والأفكار ولا يطمئن إلا إلى الجذور الأولى لبيئته الشامية المتأثرة بالتراث الحنبلي.

أما رؤيته السياسية فقد كانت عامة وغائمة وليست واضحة، وتتركز على أدبيات تربط بين السياسة والتجديد الديني[1].

1 راجع: محمود خروبات، "الإصلاح السياسي الشرعي عند محمد رشيد رضا"، في: **محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي**، تحرير: رائد جميل عكاشة (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، جامعة آل البيت، 2007)، ص 167-207.

يرى الشيخ مرتضى مطهري (1338-1399هـ/ 1918-1979م) أن الإصلاح الديني فقد حرارته، وتحولت السلفية الإصلاحية من مقاومة الانحطاط ومقاومة الاستعمار إلى الصراع ضد العقائد التي تخالفها[1].

لقد اكتشف محمد رشيد رضا السلفية اكتشافًا، إذ لم يكن كذلك في البداية، لكنه عرف الفكر السلفي لابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن عبد الوهاب من خلال مصنفاتهم، بعد أن تعمق فيها وصارت من المصادر السنية الأصلية البارزة في فتاويه[2].

رشيد رضا قبل السلفية

محمد رشيد رضا، من حيث تكوينه الأول، هو خريج مدرسة محمد حسين الجسر (1845-1909) التي لم تعمر طويلًا، لكنه تأثر بطريقة الجسر الصوفية ثم ببرامج مدرسته التي جمعت بين العلوم الحديثة والعلوم الدينية.

لقد تم إغلاق مدرسة الجسر بعد تراجع رياح الإصلاح العثماني، ما أصاب رشيد رضا بخيبة أمل دفعته إلى الانتقال إلى مصر بعد قراءته أعدادًا من مجلة **العروة الوثقى**.

ولكن رشيد رضا لم يجد فرقًا بين مدرسة الجسر ومدرسة محمد عبده، فكان انتقاله سلسًا وطبيعيًّا بين المدرستين، في مسار واحد من التربية والإصلاح والتجديد والدعوة للأخذ بالعلم والمدنية من أجل تقدم الإسلام في مواجهة أوروبا.

بدأ رضا وفيًّا لمنهج شيخه محمد عبده وكان الخط العام لعمله إصلاحيًّا وتجديديًّا وعمليًّا ظهر ذلك منذ أول يوم في مجلة **المنار** التي أنشأها في مصر.

---

1 خنجر حمية، **الشيخ مرتضى مطهري: الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009)، ص 116 و138.

2 راجع: رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 42.

صدر العدد الأول من مجلة **المنار** في (22 من شوال 1315هـ = من مارس 1898م)، وحرص الشيخ رشيد على تأكيد أن هدفه منها هو الإصلاح الديني والاجتماعي للأمة، وبيان أن الإسلام يتفق والعقل والعلم ومصالح البشر، وإبطال الشبهات الواردة على الإسلام، وتفنيد ما يعزى إليه من الخرافات.

أفردت المجلة إلى جانب المقالات التي تعالج الإصلاح في ميادينه المختلفة بابًا لنشر تفسير الشيخ محمد عبده، إلى جانب باب لنشر الفتاوى والإجابة عن ما يرد للمجلة من أسئلة في أمور عقدية وفقهية، وأفردت المنار أقسامًا لأخبار الأمم الإسلامية، والتعريف بأعلام الفكر والحكم والسياسة في العالم العربي والإسلامي، وتناول قضايا الحرية في المغرب والجزائر والشام والهند.

ولم تمض خمس سنوات على صدور المجلة حتى أقبل عليها الناس، وانتشرت انتشارًا واسعًا في العالم الإسلامي، واشتهر اسم صاحبها حتى عُرف باسم رشيد رضا صاحب **المنار**، وعرف الناس قدره وعلمه، وصار ملجأهم فيما يعرض لهم من مشكلات، كما جاء العلماء يستزيدون من علمه، وأصبحت مجلته هي المجلة الإسلامية الأولى في العالم الإسلامي، وموئل الفتيا في التأليف بين الشريعة والعصر[1].

يؤكد الباحثون اليوم[2] أن بين **العروة الوثقى** و**المنار** صلة وثيقة، وأن هذه التزمت خط تلك وزادت عليه بالخطاب العقدي ونقد البدع.

علاقة رشيد رضا بالنخبة الحديثة

ينبز البعض رشيد رضا بـ"التُّقية" أيام شيخه عبده، وأنه بعد أن توارى شيخه أظهر ما كان يكتمه من عداء للمسيحيين العرب، ومن كره للإصلاح والتوافق والوحدة بين الفرق الإسلامية، وأعلن انحيازه المطلق للوهابية ودولتهم، ما يختلف جذريًّا عن قناعاته السابقة.

---

1 أحمد تمام، "رشيد رضا: الإصلاح يبدأ بالصحافة والتعليم"، موقع إسلام أون لاين: https://archive.islamonline.net/?p=8990

2 فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام** (عمان: دار الشروق، 1988م)، ص269.

والحق أن هذا قد لا يكون صحيحًا على إطلاقه؛ لأن رشيد رضا كان في بداية مواقفه الفكرية والسياسية قبل علاقته بمحمد عبده منفتحًا على كل الأطياف السياسية والدينية والفكرية في الدولة العثمانية، بل أعلن أفكارًا غاية في التحرر والانفتاح.

يقول رشيد رضا في تأبين صديقه النهضوي المسيحي شبلي شميّل: "في اليوم الأول من هذه السنة الميلادية سنة (1917) اغتالت المنية الطبيب النطاسي، الحكيم الاجتماعي، العالم الطبيعي، الأديب الكاتب، الناظم الناثر، الدكتور شبلي شميل، الشهير بتصانيفه ومقالاته العلمية والاجتماعية في المجلات والجرائد العربية والفرنسية"[1].

وأضاف: "كان شبلي فذًّا نادر المثل في مجموعة علومه وأعماله وأفكاره وأخلاقه، والذي يحملنا على ترجمته أنه كان من طلاب الإصلاح المدني والتجديد الاجتماعي المخلصين [...] كان أول من نشر مذهب دارون باللغة العربية وانتصر له وناضل دونه،... وجمهور المتعلمين على الطريقة العصرية من السوريين في مصر وسورية وأمريكة يُحِبّون الدكتور شميل ويعدّونه من دعاة الإصلاح المخلصين ومنهم من يغلو فيه. أما النصارى منهم – وهم الأكثرون – فلا يرون في عدم تدينه مانعًا من إصلاحه الاجتماعي، إذ لا علاقة للدين بذلك عندهم. ولا شكّ في كون هذا من تساهلهم الذي قاربوا به الإفرنج. وأما المسلمون فلا يرون مروقه من عقيدته التي نشأ عليها مبعدًا له عنهم لأنها ليست عقيدتهم، فهو في نظرهم طبيب عالم اجتماعي غير مسلم، ولكنه أقرب من غيره من المخالفين لهم إلى التساهل والإنصاف لحريته واستقلال فكره. وله أصدقاء من مسلمي مصر لعلهم يزيدون على أصدقائه من مسلمي سورية، الذين لا يعرفه أكثرهم إلا بالسماع...".

وكرر آخرون أن فتاوى رشيد في قضايا اجتماعية وثقافية تعكس نوعًا من التناقض سببه التحول إلى السلفية بعد أن كان معتدلًا ومتفقًا مع أستاذه محمد عبده.

---

1 عبد الله حنا، "العلماني شبلي شميل في نظر صديقه السلفي رشيد رضا"، **العربي الجديد**، 27 ديسمبر، 2017.

من ذلك ما يتعلق بالموسيقى، حيث أفتى رضا في البداية بأن الاستماع إلى المعازف والغناء حلال ولا يُحرم منه إلا ما كان فاسدًا ومحرضًا على الرذيلة متخليًا بذلك عن نهجه السلفي الحنبلي، وبعد شهرين من الفتوى عرض بالمجلة كتابًا موسيقيًّا للموسيقار كامل الخلعي مشيدًا به ومحبذًا لاقتنائه ومؤكدًا قيمته العلمية، إلا أنه بعد سنوات عاد ليبرز موقفًا متناقضًا مع فتواه بقوله إن الإكثار من هذه الأمور مكروه ولو لم تبعث على معصية، فإذا كانت مغرية بالفسق حُرمت لسد الذريعة، حسبما قال أحمد الملا[1].

لكن انتقاله إلى السلفية قطع صلته بكل تلك المواقف "العصرية" كما قطعها مع أفكاره الإصلاحية الإسلامية ذاتها، لصالح الفكر السلفي في طبعته النجدية.

ما بعد محمد عبده

سلك رشيد رضا مسلكًا مخالفًا لأستاذه محمد عبده، ويبدو أن ذلك كان جانبًا من الانشقاقات التي عرفها التيار الإصلاحي الحديث.

ويذهب آخرون إلى أن القطيعة كانت متدرجة، إذ بدأت داخل التيار الإصلاحي نفسه، بين عبْدُه والأفغاني ثم بين عبده ومن تلوه[2].

يرى مجيد خدوري[3] أن محمد عبده كان عامل وحدة بين أطياف التوجه الإصلاحي، لكن تلامذته انقسموا بعده إلى توجهات مختلفة؛ إذ كان يوحد بين التوجهات الليبرالية المبكرة والتوجهات الإصلاحية الدينية العامة، وهذا ما يفسر التلاقي بين المثقفين العرب المسيحيين والمسلمين في تأسيس حزب اللامركزية العثماني سنة 1913. أي إن الفريقين

---

1 محمد شعبان، "المنار: المجلة التي جذّرت للفكر السلفي المعاصر في مصر"، موقع **رصيف22**: https://goo.gl/dK2vW5

2 راجع مثلا: فهمي جدعان، **أسس التقدم**، مصدر سابق، وجيه كوثراني، **مشروع النهوض العربي** (بيروت: دار الطليعة، 1995)، رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة** (الكويت: دار القلم، 1993).

3 مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة** (بيروت: الدار المتحدة، 1985)، ص 85.

انقسما وتصارعا بعد أن كانا منسجمين حول شخصية واحدة، ما يجعل محمد عبده نقطة التقاء بين مختلف الاتجاهات الإصلاحية العربية الحديثة التي ستنقسم وتتصارع بعد ذلك طوال النصف الثاني من القرن العشرين.

أما ألبرت حوراني فيرى أن تأثيرات مكونات البيئة الدينية والفكرية كان لها دور في المنحى السلفي عند رشيد رضا الذي ينحدر من بيئة شامية متمسكة بالمذهب الحنبلي[1]. لكن محمد عمارة لا يعطي الخطاب السلفي أهمية كبيرة ولا يرى فيه منافسًا للإصلاح الأول، بل يرى في كل ذلك "خلطًا وتعميمًا يطمس فروقًا أساسية وهامة بين هذه التيارات، ومن مخاطره أنه يلبس المتخلف ثوب المتقدم، ويزين بعباءة العقلانية والاستنارة قومًا وقفوا فقط، أو وقفت بهم قدراتهم عند ظواهر النصوص"[2].

كان الأفغاني رجل سياسة ودعوة لتوحيد الأمة وإصلاح السلطة العثمانية ومواجهة الاستعمار، أما محمد عبده فانصب جهده، بعد عودته من منفاه، على التربية والإرشاد وإصلاح الأزهر وتجديد الدين، بينما سلك تلميذهما رشيد رضا طريقًا آخر بعد وفاة شيْخيه، فاتصل بالدولة السعودية واقتنع بالخطاب السلفي الوهابي، وقطع روابطه بخطاب الإصلاحيين السابقين.

رشيد رضا والتحولات السياسية

غلب الجانب الفكري والعلمي لدى رشيد رضا على جانبه السياسي، حسب المؤرخ ألبرت حوراني[3]. وهو ما نراه عنصرًا يفسر سرعة التحاقه بالمشروع السياسي السعودي، ظنًّا منه أنه يحقق رغبته في الدولة العربية المصلحة.

---

1 ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول (بيروت: دار النهار، 1977)، ص 277.

2 محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1983)، ص285.

3 حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص273-274.

هذا التحول ساهمت فيه عدة عوامل ذاتية وعملية وسياسية وكان الظرف التاريخي بالغ الأثر في توجيه تلك المؤثرات. ويذهب بعض الكتاب المعاصرين إلى أن العنصر المادي كان حاضرًا في اتصال رشيد بالدولة السعودية؛ إذ يرى أحمد زغلول أن الدولة السعودية كانت تطبع كتب التراث لدى مطبعة المنار ومجلتها، ما أسهم في اقتراب رشيد رضا من آل سعود[1].

مارس صعود الدولة السعودية الثالثة تأثيرًا كبيرًا على بعض المصلحين السنيين، ومن هؤلاء رشيد رضا الذي وجد في دولة آل سعود نظامًا عربيًّا في جزيرة العرب خارج نفوذ آل عثمان وفي ظل تراجع دولتهم التي كان يناصبها العداء، ولذلك لم يتحدث رضا عن الخلافة كغالبية أتباع السلفية لأنها تذكرهم بالعثمانيين.

وبعبارة رضوان السيد، وجد السلفيون في آل سعود "دولة الكتاب والسنة" متحققة على أرض الواقع، فلم يرضوا عنها بديلًا، وتفرغوا للهدف الأسمى وهو الدفاع عن "التوحيد" في وجه "البدع والأهواء".

لقد تردد صدى انتصارات عبد العزيز فاحتل موقعًا كبيرًا "جفف دموع الملايين" الحزانى على "فقد الخلافة العثمانية"، وجذب رجالات الإصلاح الباحثين عن أمل جديد، لكنهم تحت وهج سلطان آل سعود تخلصوا من ذخيرتهم الإصلاحية، أهم ما يملكون.

يمكننا القول إن الدولة السعودية قد سلبت الإصلاحيةَ الإسلاميةَ أهم رجالاتها، بل جعلت "التوحيد السلفي" خصمًا مبينًا للفكر الإصلاحي في كل مكان.

لقد جذب بريق السلطة السعودية بعض المصلحين من أقطار العالم الإسلامي، وجعلهم في صف السلفية الوهابية ينافحون عنها ويقدمون جهدهم في تقعيد مقولاتها وتهذيبها، ومن هؤلاء محمد الأمين الشنقيطي (1905-1975) وكان قدم من موريتانيا في عهد الملك سعود وحرر الكثير من مقولات السلفية النجدية بما في جعبته من منطق وبيان ولغة، قبل أن يؤلف تفسيره ذائع الصيت **أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن**، الذي حاز قبولاً واسعًا في الأوساط السلفية إلى اليوم.

---

1 محمد شعبان، "المنار: المجلة..."، مصدر سابق

ويذهب بعض الكتاب بعيدًا فيرى محمد رشيد رضا ضالعًا في خدمة الإنجليز، إن لم يكن أكثر من ذلك، وأنه قام بدور بارز في وأد مشاريع السلطان عبد الحميد وفي سبيل ذلك قام بمساندة الشريف حسين. يقول أحمد الشرباصي: "وتشير الدلائل على أن رشيد رضا قد تعاوَن مع الإنجليز في بداية الحرب العالمية الأولى وذلك ضد الاتحاديين، ولهذا أيَّد ثورة الشريف حسين أوَّل الأمر". ويقول: "وبين يديَّ الآن مذكرة كتبها رشيد رضا بخط يده في أوائل عام 1915م (1334هـ) وقدَّمها إلى رجال الدولة البريطانية في مصر، وقد بدأ رشيد مذكرته في ملحق إضافي بيَّن فيها سبب كتابته هذه المذكرة، وذكر أن بعض أصحابه السوريين جمعوه مع (الكولونيل هوكر باشا)، الذي سأل رشيد رضا عن موقف العرب إزاء دخول الدولة العثمانية في الحرب الحاضرة (الحرب العالمية الأولى) مع ألمانيا، فأجابه رشيد بأجوبةٍ تمنَّى الكولونيل كتابتَها له لأهميتها، لأجل دراستها مع رجال حكومته. كما حرص على ذلك مدير المخابرات في مصر (الكابتن كليتن)، فكتب رشيد هذه المذكرة من أربع عشرة صفحة مع ملخص لها في صفحتين، أمَّا الملحق الإضافي لها فهو في خمس صفحات... وعندما ساءت العلاقات بين الشريف حسين ورشيد رضا أسرع رشيد رضا بفضح الشريف حسين واتفاقاته السرية مع بريطانيا، والتي كانت معلومة لرشيد رضا. يقول الشرباصي: "وأخَذ رشيد رضا يبيِّن مساوئ وأخطاء ثورة الحسين وأسرارها، فيذكر أن الشريف حسينًا كان متَّفقًا مع بريطانيا قبل ثورته على أن يحكم بلاد الجزيرة العربية وسوريا والعراق تحت قوَّة بريطانيا. ويذكر أن ذلك الاتِّفاق كان سريًّا لم يطَّلع عليه أحد، وقد أطلع أحدُ الإنجليز في مصر رشيدًا على هذا الاتفاق قبل الثورة، ويذكر رشيد أنه أنكره وقال: لا يرضى بذلك إلا عدو للعرب أو حمار لا يفهم معناه". واضح هنا أن رشيد رضا طرف أساس في خدمة بريطانيا بحيث تُطلعه على اتفاقاتها السرية. ويدافع الشيخ الشرباصي عن رشيد فيقول: "ولكن إذا كان رشيد قد اطَّلع على هذا الاتفاق قبل الثورة – كما يقول

- فلماذا لم يصرِّح بإنكاره على الشريف حسين في ذلك الوقت وينصح له؟ لعلَّ رشيدًا فعَل ذلك ولكن الشريف حسينًا كذَّب الاتِّفاق وأنكره"[1].

وقد تبدو مواقف رشيد رضا السياسية سلسلة من الخيْبات المريرة، جعلته ينتقل من الإصلاح داخل الدولة العثمانية إلى جماعة العروة الوثقى ومنها إلى السلفية والدولة السعودية وكانت تلك خاتمة المطاف في أخريات أيامه.

تحولات رشيد الفكرية

توفي محمد عبده وقبله الأفغاني قبل أن يكملا معالم إيديولوجية إصلاحية إسلامية تجمع مختلف التيارات المتنافسة والمختلفة، فتوالى الانشقاق الفكري عن الخط الإصلاحي العام في اتجاه العلمنة الحدية أو السلفية المنغلقة.

أما ألبرت حوراني فيرى أن تأثيرات مكونات البيئة الدينية والفكرية كان لها دور في المنحى السلفي عند رشيد رضا، الذي فسر الإسلام السني انطلاقًا من المدرسة الحنبلية المتشددة[2].

يزعم بعض الباحثين أن رشيد رضا مارس التقية الفكرية في أيامه الأولى؛ إذ "جاء الشيخ رضا إلى مصر يحمل بين جوانحه الفكر السلفي مع كراهية موروثة للمسيحيين استقاها من بيئته الشامية، ولكنه كتم هذه الثقافة الشامية داخله أثناء تبعيته لشيخه الإمام محمد عبده"[3].

1 صبحي منصور، "رشيد رضا عميلا لإنجلترة"، موقع الحوار المتمدن:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=556377&r=0

2 حوراني، **الفكر العربي**...، مصدر سابق، ص277.

3 حسام الحداد، "وحدة الإسلام السياسي"، موقع بوابة الحركات الإسلامية:
http://www.islamist-movements.com/35235

ويضيف "أن رشيد رضا قد يوافق فكر الإمام محمد عبده في الهجوم على التصوف وأوليائه، إلا أنه لا يوافقه في انتقاد الأحاديث وفي انتقاده لتحجر الفكر الوهابي. وعندما مات شيخه الإمام وجد فرصته في الزعامة ميسورة إذا تحالف مع ابن سعود"[1].

مفهوم التجديد من الإصلاحية إلى السلفية

على الرغم أن محمد عبده والحركة الوهابية اتفقا في محاربة البدع والخرافات، فإنهما اختلفا في الطريقة. فمنهج الحركة الوهابية هو ترك البدع والخرافات التي جدّت على علوم الدين، والعودة إلى تقليد السلف الصالح عن طريق الأخذ بظاهر النص ورفض التأويل.

أما محمد عبده، فقد رأى أن التقليد نفسه هو المشكلة سواء تقليد المشايخ فيما ابتدعوه من بدع وخرافات وأوهام يحشون بها مناهج الأزهر، أو التقليد النصي للسلف الصالح بدون إبداء مرونة في التعامل مع مستجدات العصر وتغير المكان والزمان.

لقد رأى محمد عبده أن المشكلة ليست في اختيار من نقلّده، وإنما المشكلة في أن نلجأ إلى التقليد أصلاً. والحل في رأيه هو إعمال العقل وإحياء عقلانية التراث الإسلامي، لنعطي للأمة بديلاً عن الجمود وعن التغريب.

ويرى عبده أن الذين يريدون أن يفسروا القرآن تفسيرًا حديثًا مستنيرًا، عليهم أن يتزودوا بالأسلحة اللغوية وأسباب النزول والسيرة النبوية، وأن لا تشكل آراء المفسرين السابقين حدودًا للتفكير والاستنباط؛ لأن رؤى المفسرين السابقين ارتبطت بالمستوى العقلي ودرجة العلم التي بلغوها، فلا يجب أن نلزم أنفسنا بما بلغوه هم ونقف عنده فلا نتعداه. وارتبط تجديد فهم العقيدة هنا بمواجهة الطغيان والظلم والحرص على حرية المسلم وكرامته[2].

كان محمد عبده صاحب خطاب عقدي يمزج بين منهج الفطرة والتراث الكلامي السني بمختلف مدارسه. ولا يعني ذلك أنه أراد **استعادة "اللحظة الاعتزالية"** بحرفية وميكانيكية،

---

1 نفسه

2 محمد عبده: **رسالة التوحيد**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1414هـ/ 1994م)، ص 140.

بل قصد الإفادة منها بمرونة كما هو شأنه مع كل مباحث التراث الكلامي والأصولي والمنطقي لمواجهة ترسانة الفكر الأوروبي المعاصر وجاذبيته وسطوته في دار الإسلام. ونقاشه لأفعال العباد والشرك اعتماد جلي للكسب الأشعري، وهو ما اعتبره السلفيون قبولًا للمقولات الاعتزالية التي هي في نظرهم مخالفة للكتاب والسنة.

يقول محمد عبده في كتابه **رسالة التوحيد** ما نصه:

> الإشراك اعتقاد أن لغير الله أثرًا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء سلطانًا على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد مَن يُعظم سوى الله، مستعينًا به فيما لا يقدر العبد عليه، كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطريق والسنن التي شرعها الله لنا. هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم، فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه، ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده[1].

ينتقد رشيد رضا الخطاب الكلامي الأشعري ويعتبره مبنيًّا على المقولات الاعتزالية، وأنه مخالف لفرقة أهل الحديث المتبعين للسلف، ويلح على التمسك بالعقيدة كما فهمها أهل الحديث، بينما كان عبده يستند إلى التراث العقدي والكلامي الإسلامي بروح نقدية وتجديدية لمواجهة التفوق الغربي.

يقول رشيد رضا في مقدمة كتاب **صيانة الإنسان** للسهسواني: "ولكن الأشاعرة جروا على طريقة متكلمي المعتزلة في بناء العقائد على النظريات العقلية، وتأويل النصوص المخالفة لها، فصاروا فرقة غير أهل الحديث المتبعين للسلف من كل وجه"[2].

---

1 نفسه، ص 63

2 محمد بشير السهسواني الهندي، **صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان**، (د. ن)، 1975، ص 8.

لم يقدم رشيد رضا قراءة نقدية للتراث التيمي والوهابي ولا عناصر الاستمرارية والقطيعة بينهما، رغم أن ابن تيمية صنّف في أصول الحنابلة، بينما كان ابن عبد الوهاب أثريًّا على طريقة أهل الحديث وينفر من العبارة الأصولية والفقهية المعقدة، رغم أنه أدرك رجالات التقليد الحنبلي الفقهي في نجد والحجاز في ظل الدولة السعودية الأولى[1].

ويذهب رشيد رضا إلى أبعد من ذلك في القطيعة مع رؤية محمد عبده، قائلًا: " حتى صار لفظ "السنة والجماعة" لقبًا مذهبيًّا انتحله بعض علماء الكلام المبتدع، وكادوا يحتكرونه دون متبعي السلف، وهم الحنابلة وأهل الحديث"[2].

تأثير المصادر الفكرية الإسلامية

هناك ظاهرة لافتة في تاريخ المصلحين الإسلاميين، وهي أن بعض مواقفهم الفكرية والسياسية تتوقف على اطلاعهم على كتب بعينها!

كان للقراءة أثر حاسم في الاختيارات الفكرية والمنهجية للمفكرين الإسلاميين، مع تأثير حاسم للبيئة والظرف التاريخي، ومن ذلك تركيز بعضهم على مصنفات إسلامية بعينها تلبي حاجتهم الفكرية أو تغيّرها ابتداء.

يرى رضوان السيد أن رشيد رضا اعتنى في فترة تحوله نحو السلفية بكتاب **الاعتصام** للشاطبي بينما اهتم شيخه عبده بكتاب **الموافقات**[3].

اختار رشيد رضا كتاب **الاعتصام** لأنه صادف هوى في نفسه، وآثره لأنه مادة سلفية بالكامل، رغم أن مؤلفه قدمه ضمن مادة نقدية بعيدة عن الأحكام الجاهزة على العقائد والملل؛ وذلك لأن الكتابين مختلفان، رغم أن مؤلفهما واحد، فالأول، أي **الاعتصام**، مادة

1 راجع مثلا: ابن بشر، **عنوان المجد**: 2 \ 303، وابن حميد، **السحب الوابلة**: 1 \ 274، إبراهيم بن عيسى، **عقد الدرر في تاريخ نجد والمسمى تاريخ ابن عيسى**، 41.

2 السهسواني، **صيانة الإنسان**، مصدر سابق، ص10.

3 رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص42.

نقدية للبدع، والثاني، أي **الموافقات**، خطاب تجديدي مقاصدي، وعلى حسب ذلك تأثر المعتمد على أحدهما.

وجل المصلحين المسلمين اهتموا بكتاب **الموافقات**؛ نظرًا إلى فائدته الكبيرة في تجديد الدين، أكثر من كتاب **الاعتصام** الذي لم ينل لديهم عناية كبيرة. على سبيل المثال، كانت قراءة **الموافقات** للشاطبي تحتل مكانًا مركزيًّا في قراءات الشيخ محمد عبده، تلبية لنداء التجديد وفقه المقاصد، بينما سلك تلميذه رضا عكس ذلك واختار كتابًا آخر للمؤلف نفسه هو **الاعتصام**، تبعًا لمادته النقدية للبدع وخطابه المعزز للهوية الفردية للمسلم، بينما ركز شيخه على ما يلبي حاجة التجديد والاجتهاد أي ما يفيد "السواد الأعظم" من جواب عن السؤالات القلقة التي يطرحها العصر ومطالبه.

ويذهب مؤلف كتاب **خواطر حول الوهابية**[1] إلى أن رشيد رضا لم يعرف الوهابية إلا بعد أن قرأ تاريخ الجبرتي بعد مقامه في القاهرة!

ثم إن رضا نفسه كان قرأ عن الوهابية كتاب زيني دحلان الأكثر حدة تجاه دعوة محمد بن عبد الوهاب، ثم تراجع عنه. يقول: " كنا نسمع في صغرنا أخبار الوهابية المستمدة من رسالة دحلان هذا وأمثاله، فنصدقها بالتبع لمشايخنا وآبائنا... وأنا لم أعلم بحقيقة هذه الطائفة إلا بعد الهجرة إلى مصر، والاطلاع على **تاريخ الجبرتي**، وتاريخ **الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى**، فعلمت منهما أنهم هم الذين كانوا على هداية الإسلام دون مقاتليهم... وأن الدولة العثمانية ما حاربتهم إلا خوفًا من تجديد ملك العرب وإعادة الخلافة الإسلامية سيرتها الأولى"[2].

وأصبح ينافح عن الوهابية وسيرتها قائلًا: "لم يخل قرن من القرون التي كثرت فيها البدع من علماء ربانيين يجددون لهذه الأمة أمر دينها... ولقد كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي من هؤلاء العدول المجددين، قام يدعو إلى تجريد التوحيد، وإخلاص العبادة لله

---

1 محمد إسماعيل المقدم، **خواطر حول الوهابية** (الإسكندرية: دار التوحيد للتراث، 2008م)، ص 103.

2 السهسواني، **صيانة الإنسان**، مصدر سابق، من المقدمة التي كتبها رشيد رضا، ص 8.

وحده، بما شرعه في كتابه وعلى لسان رسوله خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، وترك البدع والمعاصي، وإقامة شرائع الإسلام المتروكة، وتعظيم حرماته المنتهكة المنهوكة"[1].

ابن تيمية كان مؤصلًا للفقه بينما كان ابن عبد الوهاب يتصرف على طريقة أهل الحديث بالفهم المباشر والحرفي والظاهر.

قبل ظهور الدولة السعودية الأخيرة بعد سقوط العثمانيين، لم يكن مفهوم السلفية محددًا أو مختطفًا، بل مرنًا مشتركًا، بين جماعة تتعايش تحته جماعات الإصلاح والتجديد وعناصر الإرشاد والدعوة وأيضًا مجموعة من الحنابلة الأكثر حرْفية.

فراغ السلطة وتأثيره في الخطاب السلفي

لقد كانت السلفية النجدية مشروعًا نشأ في ظل فراغ السلطة، وخارج الأمصار الإسلامية الكبرى، وفي فضاء ثقافي ومجتمعي لم يعرف صدمة الاستعمار، ما جعله في عزلة عن العالم، ولذلك رفض الوهابيون المصنوعات الحديثة (الراديو والتلغراف..)، وظلت بالنسبة إليهم مجرد مخترعات شيطانية[2]؛ **لأنهم ببساطة لم يتصلوا بالتحولات الحديثة التي عرفتها البلاد الإسلامية الأخرى، وليس لأن الفكر السلفي، بروافده القديمة والحديثة، أنتج لديهم رفضًا للنقد والتأويل والاختلاف في كل المواقف.**

تبدو الظروف التاريخية التي عصفت بالشرق، من سقوط الخلافة وظهور مشروع آل سعود، وتراجع حظوظ مشروع محمد عبده، أبرز دوافع رشيد إلى التحول إلى المشروع السلفي سياسيًّا وفكريًّا.

---

1 مقدمة **صيانة الإنسان**، مصدر سابق، ص 510-511.

2 مثل الفتاوى التي رد بها خمسة من العلماء على أسئلة مجموعة "إخوان من طاع الله"، مارس 1927م.

وفي حياة الشيخ رشيد رضا قامت الدولة السعودية الثالثة، فكان الشيخ رشيد–من قبل قيامها ومن بعده–أكبر نصير لها، ونستطيع أن نقول: إن مجلة **المنار** صارت لسان حال الدولة السعودية الثالثة، ومقالها أيضًا، دفاعًا عنها ودعاية لها وتأييدًا لملكها في كل محفل ومناسبة[1].

أعلن رشيد رضا تأييده الكامل لآل سعود وأنهم "أفضل من حافظ على المبادئ الجوهرية للسنة بعد الخلفاء الراشدين"[2].

وعن أثر هذه الدعوة في نجد يقول الشيخ رشد رضا: "وقد كان من حسنات تأثير محمد بن عبد الوهاب المجدد للإسلام في نجد إبطال عبادة الجن وغير الجن منها، ولم يعبد فيها إلا أهل تجريد التوحيد وإخلاص العبادة لله".

تحول رشيد إلى "الاجتهاد السلفي"

ومع وفاة محمد عبده وتحرر رشيد رضا من تأثيره، بدأ التلميذ يستعيد العناصر التقليدية المحافظة من تكوينه الديني، وهو ما انعكس سريعًا على صفحات **المنار**، التي ما لبثت أن ظهرت فيها كتابات مناوئة للعقل تميل إلى الحد من دوره في فهم الدين وتضعه في مرتبة أدنى في إطار العلاقة مع النصوص، ومؤكدة عدم اختصاصه بمناقشة أصول الدين وأحكامه، بل عجزه عن ذلك أيضًا.

رغم أن **المنار** رفضت نظريًّا إغلاق باب الاجتهاد في الدين، واعتبرت هذا الأمر مفسدة كبرى لحقت بالإسلام نتيجة لانحرافات الفقهاء المتأخرين، فإنها أوضحت أن ما تعنيه بالاجتهاد هو التقيد بأحكام الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح والتخلص من المذاهب التي وضعها الفقهاء المتأخرون، والتي "فتحت أبواب الضلال والبدع"، مشددةً في إصرار

---

1 وتستطيع بسهولة أن تدرك ذلك بمطالعة الأجزاء الأخيرة من **مجلة المنار**، 26/ 540، 27/ 162 و272 وما بعدهما.

2 حوراني، **الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 278.

على القاعدة السلفية المعروفة القائلة إنه "لا اجتهاد فيما فيه نص من الكتاب أو السنة"، حسبما ذكر المُلا[1].

وعن مميزات كتب شيخ الإسلام كما يشهد به الشيخ رشيد رضا قائلاً: "وأشهد الله بأنني لم أجد في كتب أحد من علماء هذه الملة من أحاط بها أحاط به- يعني ابن تيمية- من حفظ النصوص وأقوال الناس من المحدثين والمتكلمين والفلاسفة والمبتدعة.. والوقوف على أدلتهم وتحقيقها وتحرير الحق الذي كان عليه سلف الأمة وإقامة الحجة عليه".

ويقر بذلك رشيد رضا قائلًا: "فأنا أشهد على نفسي أنني لم يطمئن قلبي لمذهب السلف إلا بقراءة كتبهما".

وبالنسبة إلى الفروع الفقهية يقارن رشيد رضا بين الأئمة الأربعة المشهورين وبين ابن تيمية، فيقول: "إنه اطلع على ما لم يطلعوا عليه كلهم من الأخبار والآثار لأنه اطلع على ما رووه وعلى غيره وحفظه، وعرف ما قالوه هم وما قاله غيرهم من أقرانهم في أسانيدها ومعانيها، فهو في فتاويه يذكر خلاف الأئمة المجتهدين في المسألة وأدلة لكل منهم ويمحص هذه الأدلة، فيبين الراجح منها بالدليل، فمن يتأمل فتاويه بنظر الإنصاف يرى أن ما رجحه هو الحق في الغالب"[2].

واعترافًا منه بمخالفة المنهج الإصلاحي لأستاذه، يقول رشيد رضا عن منهجه في التفسير بعد أن انفرد في العمل فيه بعد وفاة عبده، قائلاً: "هذا، وإنني لما استقللتُ بالعمل بعد وفاته، خالفتُ منهجه رحمه الله تعالى بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيرًا لها أو في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية، والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة".

ويمكن لنا أن نقرأ دلالة هذا التحول عند رشيد على أنها محاولةٌ منه لإدراج أفكاره الإصلاحية المعروضة في تفسيره في سياق التراث الإسلامي المعتمد في ميدان التفسير،

1 محمد شعبان، "المنار المجلة التي رسخت الفكر السلفي"، مرجع سابق.

2 نفسه.

وبذلك يمكن أن يحصل على شرعية القول الجديد في التفسير بأقل قدرٍ ممكن من معارضة الجمهور العريض.

انتهت السلفية النجدية والخطاب السلفي عمومًا إلى طريق مسدود، في مواجهة السواد الأعظم للمسلمين. يمكن تبيّن مدى القطيعة مع الإصلاحية لدى رشيد رضا في آراء بعينها مثل "عدالة الصحابة" و"الجهاد" و"التصوف".

القطيعة مع التصوف

كل رواد الإصلاح الإسلامي كانوا من الصوفية أو تلقوا تربية صوفية حتى محمد رشيد رضا نفسه، وهو عنصر بالغ الإجرائية في تفسير جانب مهم من تكوين هؤلاء، وهو عنصر سيضمر تدريجيًّا في تكوين رشيد رضا بعد وفاة شيخه محمد عبده، قبل أن يتخلص منه نهائيًّا بعد اتصاله بالسلفية النجدية والدولة السعودية.

كان رشيد رضا أول أمره صوفيًّا شاذليًّا، وكان يقرأ ورد السحر على شيخه الجسر، ثم صار نقشبنديًّا على يد القاوقجي، ويذكر رشيد رضا أن الذي حبب إليه التصوف هو كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي ثم تركه في ما بعد، ثم قطع الصلة بكل ذلك. يقول: "إنني قد سلكت الطريقة النقشبندية، وعرفت الخفي والأخفى من لطائفها وأسرارها، وخضت بحر التصوف ورأيت ما استقر باطنه من الدرر، وما تقذف أمواجه من الجيف، ثم انتهيت إلى مذهب السلف الصالحين، وعلمت أن كل ما خالفه فهو ضلال مبين"[1].

---

1 يراجع: محمد حلمي عبد الوهاب، **التصوف في سياق النهضة، من محمد عبده إلى سعيد النورسي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2018)، (الفصل الثاني: محمد رشيد رضا والتصوف).

يرى الشيخ راشد الغنوشي أن العنصر الخرافي والشعبي في التصوف هو الذي انتهى لدى محمد رشيد رضا، لكنه بقي مربيًا ومرشدًا، ولعل هذا الملمح ظل عنصرًا مقلقًا لأصدقائه من علماء السلفية في السعودية[1].

الموقف من الصحابة

لم تكن كل آراء رشيد رضا سلفية بالكامل، بل كانت له مواقف "خارجة" على الخط السلفي، لا سيما الموقف من عدالة الصحابة وسيرتهم. من ذلك موقفه من[2] معاوية: "سيرة معاوية تدل على أنه كان طالبًا للمُلْك محبًّا للرياسة وإني لأعتقد أنه وثب على هذا الأمر مفتاتًا...". ثم صرح أنه لا يلعنه ولا يترضى عنه! ويُذكر أحيانًا أن هذا الموقف هو صدى بعيد لنزعة رشيد رضا إلى آل البيت الذين يعتبرهم من أسلافه. ظل هذا الموقف، وغيره، من "رواسب" مرحلة محمد عبده، مزعجًا للسلفيين تجاه رشيد رضا حتى بعد وفاته.

مفهوم الجهاد لدى رشيد رضا

لم يعالج المعبرون عن تيار الإصلاح الديني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر موضوع الجهاد بصورة مباشرة، وإنما عالجوه بصورة عرضية وقدموا له تعريفًا واسعًا لم يقتصر على معنى القتال[3].

---

1 من محاضرة للشيخ راشد ضمن ندوة لقناة الحوار بلندن، تاريخ 11/ 10/ 2010م. وسرد قصة عن سبب نفور محمد رضا من الصوفية عندما شاهد وهو في إحدى حلقات الذكر فتيانا صغارا ينشدون ثم يسجدون للشيخ!

2 **مجلة المنار**، المجلد التاسع، فتاوى المنار، ص112–113.

3 حسين عبد العزيز، "تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي"، عرض كتاب، على موقع الجزيرة نت: https://goo.gl/N61yBd

ويقول محمد عبده: "إذا لم يوجد من يمنع الدعوة ويؤذي المؤمنين أو يقتلهم أو يهدد الأمن ويعتدي على المؤمنين فالله تعالى لا يفرض علينا القتال لأجل سفك الدماء وإزهاق الأرواح ولا لأجل الطمع والكسب"[1].

كان رشيد رضا، أول أمره، يتحدث عن السعي وأنه جوهر الإسلام، وأن بمكْنة المسلمين العمل لتغيير العالم بالعمل المفيد، تمامًا كالأوروبيين[2].

ثم كان من القائلين بعدم "جهاد الطلب" اليوم، قبل أن يتشدد في موقفه من التيارات الأخرى[3].

الموقف من الشيعة

ظهرت بعض الخصومات المذهبية وصلت حد القطيعة بين المنظومتين السنية والشيعية، الأمر الذي جعل رشيد رضا يغير من موقفه الإصلاحي في هذا الشأن.

من الممكن تحديد الظروف التاريخية، التي أنتجت عمليًّا كتاب **الخلافات بين السنة والشيعة** لمحمد رشيد رضا، **بالفترة التي حكم فيها الملك عبد العزيز آل سعود الدولة السعودية**، كأول دولة سنية بعد انهيار الخلافة العثمانية، وبالتزامن مع ظهور تيارين معارضين لقيامها هما: التيار العلماني، والتيار الشيعي.

وحصل ذلك بعد "أن كان يعتقد أن الوحدة بين السنة والشيعة ضرورة ماسة، وإن من الممكن تحقيقها على قاعدتين: الأولى أن تتعاون الطائفتان على ما يتفقان عليه، وأن تعذر إحداهما الأخرى في ما يختلفان فيه. والثانية أنه إذا تهجم أحد من إحدى الطائفتين على

1 انظر: محمد الغزالي، **السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث** (القاهرة: دار الشروق، 2007م)، ص131. وراجع في إيضاح كلامه هذا كتابه **جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج** (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 2005م)، ص89-92.

2 راجع: حوراني، **الفكر العربي**، مرجع سابق، ص275.

3 راجع: حسين عبد العزيز، " تطور مفهوم الجهاد"، مرجع سابق.

الطائفة الأخرى فالواجب أن يتولى الرد عليه من هم من طائفته". هذا الموقف الأول اعتبره ألبرت حوراني من قبيل "العواطف النبيلة" التي لن تصمد أمام التحولات المستجدة[1].

رشيد رضا والتكفير

ظل رضا حتى هذه المرحلة وفيًّا لتعاليم أستاذه محمد عبده، لكنه لم يستمر طويلًا على هذا النهج، وأخذ التحول يطرأ على تفكيره منذ مطلع العقد الثاني من القرن العشرين، لا سيما بعد اعتداء إيطاليا عام 1911 على طرابلس الغرب وبروز التوجه العلماني في سياسة الاتحاديين الأتراك.

وخلافًا لموقف أستاذه محمد عبده الذي رأى في البعد عن التكفير أصلًا من أصول الإسلام الصحيح، أصر محمد رشيد رضا على تكفير بعض المواقف والآراء، كما افترق رضا عن أستاذيه عبده والأفغاني في جعل الإيمان قائمًا على الإذعان وليس على العقل الذي يفترض وجود الدليل والبرهان[2].

خاتمة

ما يزال السؤال التجديدي المزدوج قائمًا عن أيهما الأولى: إصلاح حال الأمة أم تنقية عقائدها، أو هل يمكن الجمع بينهما وكيف؟

كان الإصلاحيون الأوائل يقدمون رؤية شاملة ويتجنبون الخوض في تفاصيل القناعات الذاتية للمسلمين أو شغلهم بالخلافات البينية، ولذلك ظلت مسيرة الإصلاح جامعة لكل الأطياف الفكرية بما فيها الحداثيين بمختلف طرائقهم، ولم يشهد المجال الإسلامي الانشقاقات والمواقف الحدية إلا بعد بروز النزعة السلفية الحدية، وتراجع النفس الإصلاحي الجامع.

---

1 حوراني، **الفكر العربي**، مصدر سابق، ص 277.

2 حسين عبد العزيز، "تطور مفهوم الجهاد..."، مرجع سابق.

تفرق الإصلاح النهضوي الحديث أيدي سبا، بعد محمد عبده، وصار شيعًا وأحزابًا، متأثرة بالليبرالية واليسار أو بالسلفية والتصوف، كل على طريقته، ولم يجد محمد رشيد رضا نفسه مطمئنًّا مع أي من أولئك، فجذبته بسرعة روح سلفية دفينة عززها بريق دولة آل سعود، وانتهى الرجل سلفيًّا حرفيًّا بعد أن كان إصلاحيًّا نهضويًّا، ما حرم النهضة الإسلامية من مصلح عقلاني حر، وتظل العوامل السياسية والتحولات الفكرية، أعظم تأثيرًا في ذاك التحول ومآلاته.

رغم تحول رشيد إلى السلفية ودفاعه عنها، لكنه ظل موضع شبهة واتهام، يلخص ذلك رمز سلفي متأخر هو ربيع المدخلي قائلًا: "ومحمد عبده له تأويلات ذهب يفسر القرآن من مكره ويدس فكره في تفسير القرآن، ومع الأسف كان يدوِّن فكره محمد رشيد رضا في كتابه **تفسير المنار** ومحمد رشيد رضا أمره عجيب! يعني يحب ابن تيمية ويحب السلف ويحب الدعوة السلفية ويحب أهل الحديث، ومن جهة أخرى يحب محمد عبده وفكرَه، فجمع بين المتناقضات الغريبة، ومن الأفكار التي انحرف فيها محمد رشيد رضا – مع الأسف الشديد– أخبار الآحاد التي تؤدي إلى تأويل وتحريف العقائد، ومنها خروج الدجال، ونزول عيسى عليه السلام، وطلوع الشمس من مغربها، وإلى عقائد أخرى؛ مثل الميزان وما شاكل ذلك، كل هذه تُذكرَ في عقائد العقلانيين..."[1].

موقف يطرح سؤالًا مشروعًا عن مستقبل الخطاب السلفي "الوهابي" مقابل السواد الأعظم من المسلمين ثم في مواجهة العالم المعاصر؟

---

1 ربيع بن هادي المدخلي، **الذريعة إلى بيان مقاصد كتاب الشريعة** (الجزائر: دار الميراث النبوي، 2013م)، 3/ 3390.



انزياح السلفية من الدعوي إلى الحركي: المسارات والمآلات[1]

الحسن مصباح[2]

يعيش عالمنا العربي والإسلامي حالة اضطراب فكري وسياسي بل وحضاري منذ أن غزا الاستعمار بلداننا وكسر سيرورتها التاريخية. هذا الاضطراب تعددت أنماطه ومساحاته وتعدد الفاعلون فيه سلبًا وإيجابًا، لكن يبقى العامل الديني أحد الأبعاد الأكثر تأثرًا وتأثيرًا في هذه الوضعية المضطربة. ومن ثمّ لا يمكن تشخيص هذه الوضعية تشخيصًا علميًّا بدون رصد التحولات التي عاشها ويعيشها الدين والفاعلون الدينيون منذ تدشين الاستعمار لحالة الارتباك الحضاري التي تعيشها أمتنا والتي زادتها دولة الاستقلال الحديثة إرباكًا واضطرابًا.

في هذه الورقة اخترنا أن نتحدث عن دور السلفية باعتبارها أحد المكونات الأساسية للمشهد الديني في التفاعل مع مستجدات العصر. واختيارنا للسلفية مرده إلى كونها ملتقى

---

1 ما كان لهذا المقال أن يستوي على عوده في صيغته الحالية لولا الملاحظات القيمة التي أبداها الأساتذة الباحثون سلمان بونعمان وفؤاد بوعلي ومحمد مصباح ويحيى رمضان على المسودة السابقة لهذا النص، فلهم مني جزيل الشكر على ما بذلوه من جهد.

2 أستاذ علم الاجتماع في جامعة محمد الأول، ومسؤول اللجنة العلمية في مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة –المغرب.

تفاعلات الساحة الدينية والسياسية ومؤشرًا لما بدا لنا من ارتباك الفاعل الديني في مواجهة تحديات العصر.

1 تحديات الحديث عن السلفية

لا أخال أنه بإمكان أي خطاب جعَل موضوعه السلفية أن ينجو من أسر آثار الصور النمطية، التي دفعت ولا تزال تدفع في اتجاه التعامل معها بمنطق هو أقرب إلى الإدانة منه إلى التحليل الهادئ. فالصور التي بناها المنافسون والخصوم للسلفية وروج لها الإعلام، بقصد أو من غير قصد، تقدمها باعتبارها تيار تشدد وعنف وإرهاب. بالطبع لم تنشأ هذه الصور من فراغ بقدر ما كانت نتيجة تكاثف عناصر متعددة، صنعت بعضها خطابات بعض أطياف المشهد السلفي وممارساته ذاته، والبعض الآخر موروث عن صراعات السلفية مع بعض مناوئيها من داخل الساحة الدينية، سواء تعلق الأمر بخصومها التاريخيين من أطياف الباطنية، أو ارتبط بمنافسيها من التيارات الإسلامية الحديثة، كما لا ينبغي إغفال دور خصوم التيار الديني في تغذية هذه الصور النمطية وإشاعتها إذ رأوا فيها فرصة ثمينة لحصار المد الديني.

ومما زاد الطين بلة هو حصر السلفية ضمن تيار وجغرافية محددة ومحدودة، بعد أن كانت عنوانًا لحركات الإصلاح مع بدايات القرن العشرين مشرقًا ومغربًا. وهذا الخلط بين الجغرافية والدين والمذهب وسياسات نظام معين لم يكن عفويًا. فالسلفية التي انطلقت في بداياتها روحًا ممتدًا داخل الأمة لم تعد سوى عنوان لطائفة داخل الأمة. لقد كانت السلفية قبل ذلك تشمل رواد النهضة ورجالات الإصلاح مشرقًا ومغربًا، وانحصرت اليوم لتشمل تيارًا واحدًا هو التيار الوهابي. إن محمد عبده وعلال الفاسي، وقد كانا يعتبران سلفيين، ما عاد بالإمكان اليوم اعتبارهما كذلك في ظل التطييف الحالي والتقسيمات المنمطة؛ فسعي الوهابية لاحتكار السلفية والصور النمطية السائدة عنها جعل الكثير يزهد بل ينأى بنفسه من ادعاء الانتساب إليها.

من ثم، فإن أي محاولة لبناء رؤية موضوعية عن السلفية تغدو مهمة عسيرة لتعدد منتجي الخطاب السلفي وتعدد المتدخلين في إنتاج الخطاب عن السلفية. فبقدر ما ينتج الخطاب المتعاطف نوعًا من الفهم الأسلم للظاهرة السلفية بقدر ما يكون عاجزًا عن تحليلها، ويخاطر بأن يتحول بذلك إلى مجرد حاكٍ عن السلفية. في المقابل فإن الخطاب النقدي معرض لأن ينجرف مع منطق الإدانة الذي يهيمن على أغلب دارسي السلفية من خارج الساحة "الإسلامية".

إن التفكير في السلفية يعني السعي للإمساك بما يمثل الروح السلفية، والقبض على ما تمثله بالقياس لباقي التمثلات الدينية الأخرى، قديمها وحديثها، بحثًا عن المشترك والمختلف، ورصدًا لطبيعة التفاعل بينها وبين غيرها، وتمييزًا للثابت فيها من المتغير؛ إذ لا حديث ممكن اليوم عن السلفية من دون الحديث عن جذورها التاريخية انطلاقًا من مدرسة المحدثين، مرورًا بالحنبلية وابن تيمية، ووصولاً إلى تجلياتها الحديثة مع ابن عبد الوهاب وما بعده، من دون إغفال تجلياتها المعاصرة التي جسدتها مواقفها الأخيرة من الربيع العربي.

ويجدر بالذكر أن النسق السلفي لا يختص بدين أو طائفة محددة، بل هو نسق فكري عام لا يفلت منه دين ولا طائفة ولا إيديولوجيا[1]. فالسلفية من حيث كونها عودة للأصول قصد الاستمداد والتجديد ظاهرة إنسانية عرفتها كل الأديان والإيديولوجيات بل والفلسفات[2]،

1 عبد الله البريدي، **السلفية الشيعية والسنية: بحث في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص32.

2 جوابًا عن سؤال حول مبررات العودة إلى الفلسفة الأثينية في بداية كتابه في **أساس التدبير: لاهوت التنظيم** (Au fondement du Management. Théologie de l'Organisation)، يذكر فيلسوف التدبير Management الفرنسي بابتيست رابين Baptiste Rappin، أن [الفلسفة، في جوهرها، عودة، وليست سوى العودة! دعونا نفكر في التذكر الأفلاطوني الذي يحجر "مينون" والذي هو عودة إلى التأمل للأشكال السماوية. ودعونا نتأمل في الرجوع épistrophe الأفلوطيني، الذي هو عودة إلى الواحد؛ ولنلقي نظرة نحو العودة الأبدية لنيتشه التي هي الطريق إلى الأصل؛ ...، فالفلاسفة الحقيقيون لا يقومون سوى بتكرار مغامرة يوليسيس الذي كان يسعى إلى العودة إلى بلده الأصلي، على شواطئ جزيرة إيثاكا، ... تبدو لعبة المنفى والعودة سمة مميزة للمشروع الفلسفي]. انظر:
Entretien avec Baptiste Rappin : Autour de "Heidegger et la question du management". Partie I, par Adrien Peneranda, Thibaut Gress, mardi 7 juin 2016, URL : http://www.acatu-philosophia.com/spip.php?article684

وليست ظاهرة سنية محضة، وإنما الذي يختلف فيها هو تمظهراتها التاريخية المرتبطة بالسياقات المجتمعية التي تبرز ضمنها. ما يختلف أيضا هو طبيعة هذا الاستمداد الذي قد ينحصر في تكرار وترديد كلام الأولين، وقد يكون استمدادًا قصد تجديد الرؤى وتجاوز حالة التحنيط التي يعرفها المذهب أو الإيديولوجيا في لحظة تاريخية معينة.

لقد كانت السلفيات دومًا مؤشرًا عن وضعيات المجتمعات وحالتها المعرفية، فهي ليست مجرد تعبير عن لحظات الانسداد فقط؛ ولكنها أيضًا وفي الآن نفسه أداة لقياس طبيعة الأزمة التي تعيشها هذه المجتمعات. فالسلفيات تلقي بإشاراتها للتعبير عن وجودها، وقراءة هذه الإشارات لا يتيح لنا فهمها بما هي تجلٍّ فكري ومعرفي فقط، ولكن أيضًا فهم الوضعية المجتمعية بأبعادها كلها في اللحظة التي يطغى فيها الوجود السلفي أو على الأقل يصبح أكثر عيانًا.

ففي عالمنا السني، يشكل تمدد السلفية بمختلف تعبيراتها معيارًا لقياس طبيعة أزمة الإسلام السني من جهة، كما هو في الوقت نفسه تجسيد للرغبة في تجاوز هذه الأزمة، إضافة لكونه تعبيرًا عن طبيعة الجهود المبذولة لتجاوزها، أو عن خيبات الأمل نتيجة الفشل في إيجاد السبيل للخروج منها.

فقد أصبحت السلفية ملتقى تفاعلات الساحة الدينية والسياسية من خلال أجنحتها العلمية الدعوية والسياسية والجهادية. وبالتالي فإن قراءة مسارات وتحولات التجربة السلفية سيكون مفيدًا في فهم مآلات الإسلام السني وجهود الإصلاح ضمن هذا العالم/ الفضاء السني. لكن الحديث عن السلفية وتحولاتها هو حديث عن مجرة تعددت مكوناتها وممارساتها، مما يجعل الإحاطة بتحولاتها، ومن ثم إنتاج خطاب يلم بمختلف ظواهرها أمرًا أقرب إلى الاستحالة.

فالسلفية بقدر تعدد أطيافها بقدر ما هي جزء من محيط تفعل فيه وتتفاعل معه، بل يمكن القول إن هذا التفاعل هو أحد تجليات علاقاتها بمحيطها، إذ ليس بمقدور السلفية، شاءت أو أبت، إلا أن تخضع كغيرها لمعادلات التأثير والتأثر. وهذا ما يجعل الحديث عن هوية

سلفية صعب المنال؛ لاسيما بعد خروجها من بيئتها الخليجية الحاضنة إلى العالم. ومن ثم لا يمكن الحديث عن السلفية بدون الحديث عن علاقتها بالمحيط، لا سيما الديني، الذي تقتسم معه الساحة نفسها والجمهور نفسه تقريبًا وهو عالم المتدينين. فالحضور السياسي والقتالي للسلفية المعاصرة لا يمكن فهمه إلا بربطه بمجريات الفعل الديني الحديث والمعاصر الذي شكلت الحركة الإسلامية أبرز ملامحه سلبًا وإيجابًا.

انطلاقًا مما سبق، فقد اخترنا أن نعالج ضمن ورقتنا هذه ظاهرة بدت لنا مميزة للممارسة السلفية في عصرنا الحالي، والتي ارتبطت بما أسميناه النزوع الحركي لبعض أطياف المشهد السلفي. فهذا النزوع يشكل مؤشرًا مهمًا على التحولات التي يعيشها المشهد الديني السني من حيث دلالاته على مسارات حضور الإسلام السني ضمن مجتمعاتنا المعاصرة[1].

2 من الوعود الأخروية إلى الوعود الدنيوية

إن الحركة الإسلامية نتيجة هيمنتها الفكرية على الصحوة الدينية بعد نكبة 1967، عبر الحضور القوي لكتاباتها ورجالاتها، ساهمت في إعادة تشكيل الوعي والممارسة الدينية وتحديثهما وفق خوارزمية جديدة جعلت من تغيير الواقع المجتمعي الجماعي بدلالته السياسية والاجتماعية هدفًا ومرمى للعمل الديني. لقد كان منهج الممارسة الدينية "التقليدية" الاشتغال على الإنسان الفرد قصد تقريبه من الله، أي هداية الإنسان لما فيه صلاحه في الدنيا والآخرة. وشكلت الأخرويات مبتغى الهداية والفعل الديني. واعتبر النجاح الأخروي الأصل في فعل وممارسة المؤمن، إذ إن غاية هذا الإنسان المؤمن هو الجنة وأن الدنيا مزرعة الآخرة بمعنى أنها مجرد معبر نحو هذه الآخرة. لكن مع الحركة الإسلامية سيحتل موضوع الدولة الإسلامية، ومن ثم الحضور السياسي للإسلاميين، مساحات واسعة من فعل الإسلاميين

---

1 تناول المرحوم حسام تمام من قبل موضوع العلاقة بين السلفية والحركية ضمن دراسته حول تسلف الإخوان، لكنه ركز بالأساس على أثر السلفية في حركة الإخوان المسلمين، ولم يشر إلا عرضًا لأثر الإخوان على السلفية. انظر: حسام تمام، **تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين** (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2010).

وطموحاتهم، أي إن الخطاب والممارسة السياسية سيزاحم خطاب الجنة والنار الأخرويتين، وتختل تراتبية العلاقة بين الدنيوي والأخروي.

حينما يصبح تغيير الواقع السياسي والاجتماعي مرمى الفعل الديني تتغير أساليبه وسلم اهتماماته ووعوده. فالحديث عن الواقع ضمن سياقه الحديث والمعاصر هو حديث عن أبعاد اجتماعية وسياسية تحتل الدولة الحديثة أهم مفاصله، ويصبح الصراع على الواقع من ثم صراعًا مباشرًا على الدولة، بينما ارتبط الفعل الدعوي بالإنسان الفرد أساسًا باعتباره المخاطب والمكلف دينيًا على المستوى العقدي والعبادي والسلوكي. نحن هنا أمام انقلاب لافت للنظر للعلاقة بين ما هو دنيوي وما هو أخروي، حيث أصبحت الدنيا محط الآمال في المقام الأول[1]. هذا لا يعني غيابًا مطلقًا للبعد الأخروي في تمثلات الفاعل الديني المسيس، بقدر ما تعني انقلابًا على مستوى التراتبيات بين الأخرويات والدنيويات في سلم أولويات الفاعل الديني المعاصر.

أطروحتنا المركزية في هذه الورقة هي أن الحركة الإسلامية هي المسؤولة عن هذا التحول وصناعته، من خلال تحويلها لمستوى وعود العمل الديني من وعود دينية مرتبطة بما هو أخروي إلى وعود دنيوية مرتبطة بتحقيق مراد الدين وغايته في هذه الحياة الدنيا، وذلك عبر تركيز خطابها على الدولة الإسلامية والخلافة الشرعية، ومن خلال بحثها عن موقع ضمن الساحة الحزبية السياسية[2]. وأعتقد أن تدبيرها لمستوى هذه الوعود هو الذي أدى إلى هذه الوضعية التي يعيشها العمل الديني عمومًا من اضطراب.

لذا فإن الحديث عن انزياح السلفية من الدعوي إلى الحركي هو حديث عن تحول على مستوى اهتمامات هذه الجماعة الدينية من الانشغال بالشأن العقدي الأخروي، الذي هو

---

1 Donegani Jean-Marie, "La mondanisation du salut", *Recherches de Science Religieuse*, 2012/3 (Tome 100), p. 345-363. DOI : 10.3917/rsr.117.0345. : https://bit.ly/2Q6rKEY

2 ليست الحركة الإسلامية وحدها من تعيش هذا الانقلاب على مستوى العلاقة بين ما هو دنيوي وما هو أخروي. فخطاب ما يسمى بالدعاة الجدد وخطاب التنمية الذاتية يمثلان نموذجًا فاقعًا لهذا التحول. وسيكون لنا عودة إلى هذا الخطاب ضمن دراسة قادمة.

أصل اهتمامها، إلى الاهتمام بالشأن السياسي ذي الطبيعة الدنيوية في المقام الأول. بالطبع، هذه التحولات على مستوى الوعود والاهتمامات هي حصيلة تغييرات طالت مسارات الفعل السلفي الذي انتقل من الاشتغال على الفرد إلى توسيع هذه الممارسة لتشمل البعد المجتمعي الشامل، ويمكن اعتبار هذا التحول على مستوى الممارسة أحد تجليات انزياحات وعي السلفية للواقع المعاصر وأثرًا من آثاره، بل ومؤشرًا مهمًّا على مدى سعي هذه الجماعة الدينية للقبض على إجابات معاصرة لمعضلات واقعها الذي ظلت، لفترة زمنية ليست بالقصيرة، تظن أن بإمكانها أن تتصرف فيه بعيدًا عن تحولات العالم الحديث، ومن دون إحداث أي تعديل يذكر لمنظورها.

3 سيرورة التلاقح بين السلفية والحركية

إن رصد آثار منظومة الفكر والممارسة الحركية على السلفية باعتبارها أحد المكونات الأساسية للساحة الدينية والسياسية في عالمنا الإسلامي اليوم، سيساعدنا في فهم سلسلة من التحولات التي يعيشها المشهد السلفي خصوصًا والمشهد الديني عمومًا. وقد لخصنا سيرورة هذا التلاقح بين السلفية والحركية في ثلاث مراحل كبرى، بدأت الأولى تعاطفًا مع الإخوان ضحايا القمع الناصري، لتتطور في الثانية إلى تلاقح فكري بينهما، وتنتهي في الثالثة والأخيرة بالتفاعل الميداني، لا سيما في الساحة الأفغانية التي دفعت بالسلفية نحو مسارات أقل ما يقال عنها إنها جديدة بالنسبة إليها من خلال عولمتها وتسييسها وزرع الممارسة العنفية ضمن بعض مكوناتها.

3.1 نكبة 67 وصناعة التعاطف السلفي الإخواني

كانت نكبة 67 إيذانًا بنهاية مرحلة وبداية مرحلة تاريخية جديدة في عالمنا العربي لا نزال نعيش تردداتها إلى يومنا هذا. فقد كانت النكبة تعرية لواقع تميز بالغموض، وهيمنة تيارات قومية وعلمانية نشأت مع الاستعمار، وحضور باهت وهامشي للفاعل الديني. لكن أهم ما ميز النكبة هو كونها شكلت نقطة مفاصلة وتمايز بين مكونات المشهد المجتمعي.

فالنكبات والمحن والفتن هي ما صنع المحطات الكبرى في تاريخنا ابتداءً من الفتنة الكبرى في نهاية العهد الراشدي، التي كانت منطلق تكون وتمايز الفرق والتوجهات الدينية والمذهبية في تاريخ الإسلام، ثم محنة أحمد بن حنبل وما نتج منها من تمايز داخل الجماعة السنية، بين أصحاب الرأي وأصحاب النقل، وانتهاء بأحداث الحادي عشر من سبتمبر وما تلاها من تمايز بين التيار السلمي وتيار العنف داخل الساحة الدينية السنية. وقد أدت النكبات والمحن والفتن دائمًا دورًا مزدوجًا تأليفيًّا وتفكيكيًّا؛ التأليف بين من يعتبرون أنفسهم ضحايا النكبة أو الفتنة، ومفاصلة مع التيارات المسؤولة أو التي حُمِّلت أوزار الفتنة أو النكبة.

وقد كانت نكبة 67 لحظة تآلف أو على الأقل تعاطف بين مكونات المشهد الديني من إخوان وسلفيين وغيرهم من أطياف المشهد الديني، ولحظة مفاصلة مع القوميين والعلمانيين. وقد ساهمت قضية القدس واحتلالها من طرف العدو اليهودي الصهيوني في تأجيج العاطفة الدينية وفي الدمج بين البعد السياسي والديني. فقضية القدس هي قضية احتلال بما تحمله من دلالات سياسية، وقضية استيلاء على المسجد الأقصى ثالث الحرمين وما يحمله من دلالات دينية.

بموازاة مع القضية الفلسطينية التي أصبحت عنوان مرحلة بكاملها، وما نتج منه من إحساس بالمأساة والغبن الذي تسلط على الأمة، كان لخروج الإخوان من السجون الناصرية، وما نتج منه من انتشار لأدبيات المحنة الإخوانية، دور في تعميق الشعور بالمحنة والظلم لدى فئات واسعة من الفاعلين الدينيين خصوصًا، ومحطة لاستحضار اللحظة المكية المؤسسة للإسلام في غربته ومحنته.

لقد دعمت نكبة 67 ومحنة الإخوان الشعور والإحساس المأساوي لدى الفاعلين الدينين، وستترك بصماتها على وعي وممارسة الفاعل الديني، لا سيما بعد انتشار الإخوان

وعموم الإسلاميين ضحايا تسلط الأنظمة القومية في ربوع المنطقة الخليجية خصوصًا المنطقة العربية عمومًا[1].

وستكون هذه المرحلة وما شهدته من تعاطف مع الإخوان والحركة الإسلامية عمومًا لحظة تسييس للفاعل الديني، ومقدمة لتلاقح أكبر ميدانيًّا وفكريًّا بين مكونات المشهد الديني، ولا سيما بين الإخوان والسلفيين.

3.2 التلاقح الفكري وبدايات الخلط بين العقدي والإيديولوجي

كان لفورة البترول مع منتصف السبعينات من القرن الماضي، وما شهدته من دور متصاعد سعودي خليجي، وانتشار المطابع ودور النشر الإخوانية ثم السلفية، دور في الانتشار الواسع للكتاب الديني والحركي الفكري والسلفي خصوصًا.

فقد كان للانتشار الواسع للكتابات الحركية والفكرية للحركيين وغير الحركيين دور كبير في توجيه الرأي العام المتدين نحو قضايا جديدة على الفكر الديني، يتداخل فيها الديني بالسياسي بالاقتصادي والاجتماعي. ففي هذه المرحلة انتشرت كتابات سيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وغيرهم من كتاب المدرسة الإخوانية أو المتأثرة بها. ولو تصفحنا ببليوغرافيا هذه المرحلة سنجدها تحمل طيفًا شاسعًا من العناوين والقضايا. فسيد قطب وأخوه محمد تركا مكتبة مهمة في مجالات الفكر والتفسير والمجتمع والأدب

1 كانت أدبيات المحنة الإخوانية أحد مداخل الدعاية للمنهج الحركي في منتصف السبعينيات، حيث كنا نتلقى هذه الأدبيات بوصفها دليلًا على صحة هذا المنهج، لكون المحنة هي المشترك بين كل الرسالات والدعوات. ولا زلت أذكر أنه في منتصف التسعينيات حين حضوري حفلا بمناسبة إطلاق سراح أحد الإخوة الشباب من المعتقل، أثار استغرابي استدلال المُحتفى به أن محنة السجن التي عاشها ويعيشها الإسلاميون دليل على صواب منهجهم.

والفن[1]. وترك عبد القدر عودة سفرًا مهمًّا في التشريع الجنائي في الإسلام، زيادة على كتاباته الأخرى عن الإسلام وأوضاعنا القانونية والإسلام وأوضاعنا السياسية. وشملت مكتبة محمد الغزالي شتى ضروب المعرفة المرتبطة بتحديات المرحلة التي عاصرها كاتبًا وخطيبًا، حيث كتب في السيرة والعقيدة[2]، وفي الرد على الشيوعية، وعلى موجة التنصير، وعن التشدد والتطرف الديني، وعن الإسلام والأوضاع الاقتصادية، والإسلام والاستبداد السياسي. وكذلك مد يوسف القرضاوي ولا يزال الساحة الدينية بمختلف الأعمال الفكرية والفقهية حول قضايا الزكاة، والحلال والحرام في الإسلام، وحتمية الحل الإسلامي، وحول الصحوة الدينية وسبل ترشيدها، وعن الدين والسياسة وعن الغرب[3].

---

1 خلف سيد قطب مكتبة غنية في مجلات متنوعة لكن أكثرها تأثيرا كان كتابه **معالم في الطريق** وتفسيره المسمى **في ظلال القرآن** لما يحملانه من شحنة تعبوية عالية. أما شقيقه محمد قطب فإن كتابه **جاهلية القرن العشرين** كان له تأثير قوي في البناء الاستدلالي لمفهوم الجاهلية والترويج له ضمن الوسط الديني، كما أن كتابه **منهج الفن الإسلامي** شكل المصدر المرجعي للأدب الإسلامي ولعموم ما يسمى بتيار أسلمة المعرفة.

2 كتابات محمد الغزالي والقرضاوي وغيرهما من كتاب الحركة الإسلامية عالجت موضوع العقيدة من منطلق مباين لمنطلق السلفيين. فهده الكتابات لم يكن يحدوها أساسا الرد على "المبتدعة" كما هو شأن الكتابات السلفية، وإنما هاجسها كان حفظ إيمان الشباب المسلم ومواجهة ما اعتبرته هده الكتابات غزوا فكريًا إلحاديًا بالأساس أيام كانت الشيوعية إيديولوجية النخبة الفكرية.

3 محمد الغزالي كتب في جل المواضيع والقضايا المطروحة في الساحة آنذاك بمنطق سجالي ودعوي في آن واحد. ففيما هو سجالي نذكر على سبيل المثال كتاب **من هنا نعلم** الذي كان ردا على كتاب **من هنا نبدأ** لخالد محمد خالد، وكتاب **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث** الذي كان كتابا سجاليًا مع السلفية الوهابية بالأساس. أما كتاباته الدعوية والتوجيهية فهي السمة الغالبة على مؤلفاته. أما كتابات يوسف القرضاوي كان حضور المادة الفقهية مميزا لها (**الحلال والحرام في الإسلام، فقه الزكاة**، ...)، وإن كان كتب بشكل غزير في المجال الفكري أو الدعوي مثل كتابه **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**. كما يمكن اعتبار كتابه **كيف نتعامل مع السنة النبوية** ردًا على تداعيات كتاب محمد الغزالي المشار إليه سالفا حول السنة النبوية. ويمكن اعتبار كتاباته عموما، نتيجة تعدد مجالاتها وعناوينها، بمثابة موسوعة دينية لتوجيه المد الديني، في مقابل كتابات محمد الغزالي التي كان النفس النضالي هو الموجه لها. ومما يروى أن الغزالي كان في كثير من الأحيان يحيل على القرضاوي في القضايا الفقهية اعترافًا منه بسعة معرفة هذا الأخير واعتداله في المجال الفقهي.

ستسم هذه الكتابات المرحلة بطابعها المنفتح على قضايا اعتبرت من قضايا العصر من جهة، وبطابعها الصراعي مع الغرب وروافده المحلية باعتبارها الوجه المناقض للأمة وقيمها الدينية. وقد ساهمت هذه الكتابات أيضًا في ترويج ما اصطلح عليه بـ"فقه الواقع" الذي هو في عمقه "فقها" للواقع السياسي. وأصبح هذا "الفقه" أداة للتمييز ضمن مكونات الساحة الدينية بين من وصفوا بأنهم يعيشون هموم الأمة، وبين من صنفت انشغالاتهم بأنها خارج التاريخ[1].

وفي هذه المرحلة بالذات ستنتشر أيضًا، بالموازاة مع الكتاب الفكري الحركي، كتابات من اعتبرتهم السلفية الوهابية شيوخها ومراجعها العلمية من أمثال كتابات، ابن تيمية وابن القيم الجوزية ومحمد بن عبد الوهاب. بالطبع كتابات ابن تيمية التي ستعرف انتشارًا واسعًا هي بالأساس رسائله الصغيرة في العقيدة وكذلك فتاويه التي جمعها عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، والتي تم توزيعها مجانًا على كثير من المكتبات والأفراد. أما كتاباته الأخرى مثل: **درء تعارض العقل والنقل** و**الرد على المنطقيين** وغيرها من الكتب العميقة فستنتشر عناوينها أكثر من مضامينها. فالذي سينتشر أكثر هو تأويلات ابن تيمية والمدرسة السلفية عمومًا عبر كتابات تبسيطية من طرف مجموعة من الكتاب والوعاظ السلفيين[2].

---

1 لعبت كتابات الداعية اللبناني فتحي يكن دورًا بارزًا في هذا المضمار من خلال تصنيفها وترتيبها للحركات والجماعات الدعوية من حيث مدى شمولية منهجها (**ماذا يعني انتمائي للإسلام؟**، **مشكلات الدعوة والداعية**، **كيف ندعو إلى الإسلام؟**، ...). وعلى نفس المنوال سار غازي التوبة في كتابه: **الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم**.

2 فيما يخص انتشار الكتاب السلفي في هذه المرحلة، انظر إشارات حسام تمام ضمن الدراسة المشار إليها سالفا. وهنا لابد من الإشارة إلى أن ابن تيمية ظل ولا يزال "مرجعًا كاريزميًّا" لا يمكن تجاوزه ضمن الخطاب الديني الحديث والمعاصر من خلال استخدام متنوع ومتعدد الأغراض للكاريزما التيمية. فالطليعة المقاتلة في سوريا أثناء انتفاضتها في بداية الثمانينيات من القرن العشرين استندت إلى فتاويه لاستباحة دماء النصيريين، وكَتَب الصوفية عن موقفه الإيجابي من التصوف. ويمكن الإشارة هنا أيضًا إلى كتابات الفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي التي أعطت أبعادا فلسفية جديدة للمتن التيمي لم تكن متداولة من قبل.

لقد كان للانتشار الواسع للكتاب الإسلامي دور كبير في خلق دينامية فكرية تلاقحت فيها المعارف الدينية مع معارف حديثة ألبست لبوسًا دينيًا، أو مُنِحت شرعية لكونها تخدم ما اعتبره الفاعلون الدينيون يتماشى مع أصول الإسلام أو لا يتنافى معه[1]. فقد تمثلت وظيفة الفعل الثقافي والفكري في هذه اللحظة التاريخية في تعزيز الثقة بالإسلام وإبراز تميزه، وتحصين الأمة من الغزو الفكري، وخلق يوتوبيا إسلامية مقابل اليوتوبيات الغربية والمتغربة.

وفي هذا السياق التاريخي والمعرفي انفتح الفاعل السلفي على الكتاب الفكري والحركي؛ لما بدا له فيه من أهمية لفهم العصر وأسئلته، ولما يعالج من قضايا كانت إلى ذلك الحين شبه غائبة عن المتن السلفي، ولا سيما أن هذا الفاعل أحادي اللغة عمومًا. وقد وجد في الكتاب الفكري الديني ضالته لما أتاح له من مادة معرفية يؤثث بها خطبه وكتاباته، ويوظفها لتحصين الساحة السلفية من أي اختراقات محتملة، ولتوسيع قاعدته الاجتماعية في ظل الانتشار الواسع للكتاب والإعلام الديني. كما أن الخطاب السلفي في صيغته التقليدية لم يعد كافيًا لمواجهة متطلبات الأجيال الجديدة؛ لذا وجدت السلفية في النفس والثقافة الحركية غايتها، أي ما كانت تحتاج إليه للانخراط في العالم الحديث، ثم هي في الوقت نفسه صرخة وتمرد على التوظيف السياسي لها بما بدا لها أنه لا يتوافق وهويتها[2].

هذا التفاعل هو أيضًا وليد استيعاب مجموعة من الإسلاميين ضمن مؤسسات العمل الديني العالمية التي أنشأت في دول الخليج (رابطة العالم الإسلامي نموذجًا). فالاشتغال ضمن هذه المؤسسات خلق مساحات تفاعل بين المكون الحركي والسلفي كان من نتائجه تمدد الفكر السلفي ضمن محيط الإسلاميين الحركيين، الذين وجدوا في هذا الفكر أداة لبناء شرعية دينية حرمهم منها علماء المدرسة الدينية التقليدية الذين رأوا في الفاعل الحركي

1 من الكتابات المترجمة التي راجت في الوسط الديني مع بدايات الصحوة الإسلامية كتاب **العلم يدعو للإيمان** لـ"كريسي موريسون"، وكتاب **الإنسان ذلك المجهول** لألكسيس كاريل.

2 يمثل تيار الصحوة السعودي نموذجًا واضحًا لأثر الفكر الحركي على السلفي. انظر:

ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، الترجمة بإشراف عبد الحق الزموري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).

دخيلًا على العمل الديني. فطبيعة اشتغال السلفية على المستوى المعرفي تتقاطع مع طبيعة الاشتغال الحركي من حيث حرية التعامل مع المتن الديني والتحرر من المرجعيات العلمية الصارمة، بينما المؤسسة العلمية الدينية التقليدية تفرض شروطًا "معقدة" للتعامل مع النص الديني تقتضي إلمامًا بمجموعة من العلوم ومن الضوابط العلمية والمنهجية، التي لا يمكن استيعابها إلا من خلال المرور عبر مراحل التعليم الديني الطويلة. وقد كان من نتائج هذا التفاعل أيضًا ما سماه المرحوم حسام تمام "تسلف الإخوان"[1].

في هذه اللحظة التاريخية الإيديولوجية مع بدايات الصحوة الدينية ستلعب كتابات سيد قطب والمودودي[2] وابن تيمية الرائجة آنذاك دورًا كبيرًا في توجيه قطاع واسع من المتدينين. فنحن أمام تمازج خطابين دينيين:

– خطاب عقدي صارم تجسده كتابات ابن تيمية أو الدائرة حولها من شروحات وتأويلات؛

– خطاب إيديولوجي صارم ومفاصل تجسده المدرسة القطبية (سيد قطب وشقيقه محمد قطب باعتباره شارحًا لكتابات "سيد" لا سيما في كتاباته الأولى). وقد شكلت كتابات سيد قطب إرهاصات نظرية إيديولوجية كانت غائبة عن المتن الحركي. فكتاب **معالم في**

1 حسام تمام، **تسلف الإخوان**، مصدر سابق. نذكر هنا أنه في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات كنا نتداول كشباب آنذاك، بموازاة مع الكتب الفكرية والحركية، رسائل ابن تيمية وغيرها من المطبوعات السلفية كأنها تكمل بعضها البعض، وبدون أن نشعر بأي تناقض بين المتن السلفي والحركي الفكري. بالطبع هذا الإقبال على الكتاب السلفي والتيمي خصوصا كان توظيفيا وانتقائيا لمواجهة كل ما هو طرقي وصوفي وما كان يعتبر خرافيا ضمن الثقافة التقليدية للمجتمع. فالحركة الإصلاحية منذ محمد عبده مرورا بالشيخ عبد الحميد بن باديس في الجزائر وأبو شعيب الدكالي وعلال الفاسي في المغرب كانت تتلبسها نوع من السلفية الرافضة للتقاليد. وبالتالي فإن هذه النزعة الشبه–سلفية كانت حاضرة حتى قبل ما يسميه حسام تمام بتسلف الإخوان مع اختلاف في السياقات والتمثلات.

2 لقد لعب أبو الأعلى المودودي، بما جمعه من ثقافة دينية تقليدية وقانونية/ سياسية حديثة، دورًا رائدًا في توجيه كتابات المدرسة القطبية خاصة، والإسلامية الحركية عموما من خلال إمدادها بأدوات معرفية وتحليلية في تصنيف وتقييم عموم التجربة الدينية الإسلامية والغربية الحديثة. (مفهوم الحاكمية مثلا هو من تراث المودودي).

الطريق لسيد قطب و**جاهلية القرن العشرين** لأخيه محمد قطب شكلا إطارًا إيديولوجيًّا بمعناه التسييجي والتأطيري للصحوة الدينية في مواجهة ما اعتبر آنذاك تحديات تواجه الدعوة الإسلامية والإسلام عمومًا.

لقد وجدت الإيديولوجية القطبية في المتن التيمي سندًا شرعيًّا لتؤثث به خطابها الإيديولوجي المفاصل. فالجامع بين سيد قطب وابن تيمية هو خطاب المفاصلة مع الآخر الذي تمثل في الغرب وتوابعه مع سيد قطب، والباطنيات بمختلف أطيافها مع ابن تيمية. وقد كان هدف خطابهما تحصين الذات الإسلامية مما يهدد هويتها الدينية.

لقد أنتج هذا التلاقح بين الكتابات العقدية والإيديولوجية سيلانًا معرفيًا مزج بين ما هو عقدي ديني وما هو إيديولوجي سياسي. وقد وسم هذا السيلان المعرفي الحالة الثقافية الدينية، حيث احتل العصاميون ممن لم يلجوا المدرسة الدينية مواقع الصدارة والتوجيه، وحيث أصبح الحديث عن الدين والإنتاج المعرفي الديني متحررًا من سلطة الجماعة المعرفية[1]. فقد تمت استباحة النص والمعرفة الدينية من لدن فئات عريضة من خريجي الجامعات الحديثة، وحتى ممن ليس لهم أي تكوين جامعي أو معرفي معتبر.

وسينتج من هذا السيلان المعرفي أيضًا خلط في المفاهيم وأوراق العاملين ضمن الحقل الديني. من ذلك الخلط الذي شاب تصنيف الخصوم والأعداء الإيديولوجيين والسياسيين والعقديين. هذا المنزلق في الخلط بين عدوين: عدو سيد قطب الذي هو إيديولوجي، وعدو ابن تيمية الذي هو عقدي، سيكون مقدمة لمسارات العنف والتطرف التي عرفها الجسم السني. فالتحرر من سلطة الجماعة المعرفية سيكون مقدمة للتحرر من سلطة الجماعة السياسية. فجماعة المسلمين المعروفة بالتكفير والهجرة ستؤسس للعصيان الديني والسياسي عن سلطة الدولة، عبر سعيها لمفاصلة المجتمع بواسطة إنشاء فضاء خاص بها

1 انظر دراساتنا التالية: الحسن مصباح، "تحولات المعرفة الدينية الإسلامية"، **دورية نماء**، العدد 3، 2017. وكذلك محاضرتنا بمنتدى العلاقات العربية والدولية تحت عنوان: "تحولات المعرفة الإسلامية المعاصرة"، بتاريخ 17 أكتوبر 2017:
https://www.youtube.com/watch?v=aP3c9qbg27Q

يخضع لسلطتها وينازع الدولة في احتكارها لوسائل العنف. ولقد توجت عملها باختطاف الشيخ محمد حسين الذهبي واغتياله سنة 1977[1].

الخلط وقع أيضًا في عدم التمييز بين متطلبات النظر والعمل. إذا كان النظر يتطلب صرامة فذاك من خصائصه لما يتطلبه من تمييز دقيق بين معطيات الفكر ولا يقبل المساومة، بينما العمل يخضع لتموجات الواقع وشروط التنزيل وما تتطلبه من مرونة ومراعاة للشرط التاريخي. فالمجال العقدي هو مجال للنظر بامتياز لذا كان مجال علماء الكلام بينما العمل كان مجال الفقهاء.

خلاصة القول في هذا المضمار أن مرحلة التلاقح الفكري كانت بمنزلة مرحلة لتأسيس أرضية مشتركة بين السلفية والحركية مع تعدد في التعاطي مع هذه الأرضية. فإذا كان تيار الصحوة السعودي مثلًا قد بقي تفاعله أكبر مع ما هو فكري أو سياسي مسالم كما يجسده التيار الإخواني العام، فإنه في المقابل قد أصاب الجسم السلفي نفس تشوهات الجسم الحركي المتمثل في تيار العنف والمفاصلة عبر ما يسمي السلفية الجهادية. وهذا التيار العنيف وإن كان مجرد هامش داخل الحالة الدينية، لكنه يبقى مع ذلك هامشًا مزعجًا[2]. فقد ظلت السلفية

1 لمزيد من التفاصيل انظر: **ذكرياتي مع جماعة المسلمين – التكفير والهجرة**، عبد الرحمن أبو الخير (بيروت: دار البحوث العلمية، 1980).

2 جماعات العنف الديني مثلًا في مصر ابتداء من جماعة المسلمين المعروفة باسم التكفير والهجرة ومرورا بجماعة الجهاد وانتهاء بداعش، لم تشكل في تاريخها إلا هامشًا ضمن الساحة الدينية من حيث قدرتها التعبوية وسعة انتشارها، لكنها مع ذلك شكلت مصدر إزعاج للسلطة وللتيار السلمي ضمن هذه الساحة. فبالنسبة إلى الحكام، كان تيار العنف مزعجًا وفي الوقت نفسه مفيدًا لكبح جماح ما يسمى "الإسلام السياسي". أما بالنسبة إلى الإخوان مثلًا، فقد شكل عنف الجماعات الدينية مصدر إزعاج مزدوج لكون إرهاصاته الأولى تشكلت ضمن الجماعة نفسها (التكفير والهجرة مثلًا)، ولكونه كان مبررًا للسلطة للتضييق على الإخوان متى شاءت بدعوى مواجهة المد الإرهابي. والشيء نفسه بالنسبة إلى المغرب حيث كادت تؤدي تفجيرات مايو 2003 بمدينة الدار البيضاء إلى حل حزب العدالة والتنمية. ورغم أن الحزب تمت تبرئته من حيث المسؤولية المادية عن هذه التفجيرات، فإنه تم تحميله ما سمي آنذاك "المسؤولية المعنوية" عن هذه الأحداث الإرهابية. وتعرض نتيجة ذلك لضغوط مستمرة هدفت إلى تقليص حضوره السياسي، وأصبحت تهمة العنف بمثابة سيف ديمقليس المسلط على رأس الحزب، ولا سيما على رؤوس مناضليه وقياداته التي ترفض الخنوع لسياسة الأمر الواقع.

تقاتل لتحصين المواقع السلفية من الدخيل الحركي من خلال فصيلها الدعوي العلمي، وحيث تشكلت مدرسة أو تيار "دعاة لا قضاة"[1] محاولة لتحصين الخط الإخواني من النزعة القطبية في تأويلاتها المتشددة. وتشكل كتابات القرضاوي نموذجًا لهذه الكتابات الساعية لتحصين الذات الإسلامية من موجة التشدد والتطرف[2].

3.3 التلاقح الميداني وانبثاق "العنف السلفي"

كانت المحطة الأفغانية مرحلة تلاقح ميداني بامتياز لعدد من مكونات الساحة الدينية من سلفيين وحركيين ومستقلين. وقد كان لعبد الله عزام دور الريادة في هذا التلاقح بخلفيته الإخوانية والعلمية الشرعية، وجذوره الفلسطينية وما تعنيه من إحساس بالغبن والظلم وتثمين لمنطق الجهاد. وقد شهدت هذه اللحظة الأفغانية ذات الشحنة العاطفية الدينية ميلاد طائفة سلفية حركية مقاتلة استعادت وعيًا دينيًّا تاريخيًّا ارتبط بالجهاد ضد الكفار والمشركين، وسيكون لهذا الوعي الجهادي آثار لا نزال نعيش مخاضها إلى يومنا هذا.

إذا كنت الأخونة طبعت العمل الديني بالطابع السياسي الذي لا يمكن لمن ولج مجاله أن ينفك منه، فإن الأفغنة نقلت الوعي الديني والسلفي من منطق الدعوة إلى منطق القتال العسكري، وجعلت من القتالية ملجأً لكل من لم يجد في السلفية العلمية التقليدية أو في الحركية مبتغاه.

إذا كانت الوهابية جعلت من السلفية عنوانًا لطائفة "شبه منبوذة"، عبر سعيها لاحتكار السلفية مما جعلها عنوانًا يرمز للتشدد والفهم الضيق للدين، فإن الجهادية جعلت من

---

1 **دعاة لا قضاة** هو عنوان كتاب لحسن الهضيبي، المرشد العام للإخوان المسلمين بعد حسن البنا، الذي كتبه ردًّا على جماعة التكفير والهجرة، وهو عنوان لتيار أساسي داخل الإخوان مثله بالأساس بعده عمر التلمساني.

2 تعددت كتابات وخطب القرضاوي حول التطرف والتشدد، ولعل أبرزها وأكثرها انتشارًا كتابه المشار إليه سالفًا **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف** المنشور ضمن سلسلة كتب الأمة. كما يمكن اعتبار كتابات محمد الغزالي الأخيرة (**الحق المر والسنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**) بمنزلة صرخة ضد الغلو السلفي/ الوهابي.

مصطلح الجهاد رمزًا للعنف الديني بلغ حده الأقصى فيما سمي بداعش. بل الأخطر من ذلك أن مجموعة من الشباب الذين التحقوا بالسلفية الجهادية ذوي سوابق جنحية[1].

وتجلت المحطة الثانية للتلاقح الميداني في الربيع العربي وما تلاه من محطات انتخابية وسياسية، وفيما عرف بالثورة المضادة. فقد دفع الربيع العربي بالسلفية والإسلاميين عموما إلى صدارة الأحداث بشكل غير منتظر مما جعلها تعيش حالة من الارتباك على مستوى الأداء السياسي. وستكون هذه المحطة السياسية وما وازاها من محطات قتالية لحظات دافعة نحو تمايز أكبر بين السلفية والحركية. فالحركيون، بالرغم من طمعهم في الصوت السلفي، وجدوا أنفسهم مضطرين للتمايز عن الطيف السلفي لشبهة العنف والتشدد المرتبطة به، ولكون التحالف مع السلفيين ستكون له تكلفة سياسية باهظة في ظل رغبة الفصيل السياسي الحركي للبروز بمظهر الاعتدال وسعيه المتواصل للاندماج في اللعبة السياسية بما تتطلبه من تمايز بين السياسي والديني[2]. أما السلفيون المسيسون فقد سعى قادتهم للاستفادة من مواقعهم الاجتماعية لتقوية نفوذهم من جهة، ولتوظيف هذا الرصيد الشعبي والانتخابي لتقوية مواقعهم التفاوضية مع الأنظمة السياسية باعتبارها صاحبة الأمر الحقيقي في ظل غياب ديمقراطية حقيقية.

وبالموازاة مع ذلك، حاولت السلفية الدعوية والعلمية في عمومها أن تنأى بذاتها عن النزاعات والمنافسات السياسية، لكنها في المقابل وجدت نفسها مضطرة إن أرادت الحفاظ

---

1 مما يلفت النظر أن مجموعة ممن قاموا بالأعمال الإرهابية في فرنسا وغيرها من دول أوروبا ذوي سوابق إجرامية. والأمر نفسه يصدق على الشباب الذين قاموا بذبح السائحتين الأوروبيتين أخيرا في المغرب، فيما عرف بجريمة شمهروش. وهذا الأمر المتعلق بالانتقال من عالم الجريمة إلى عالم السلفية الجهادية يستحق أن تفرد له دراسة خاصة.

2 لقد نأى حزب العدالة والتنمية في المغرب بنفسه عن استقطاب التيار السلفي، لا سيما الجهادي، رغم رغبة بعض أقطابهم [للتقرب] منهم وذلك لارتباط أسمائهم بأحداث 16 مايو 2003 الإرهابية. وقد التحق مجموعة منهم بما يسمى بالأحزاب الإدارية في المغرب. يبقى ترشيح السلفي حماد القباج في مدينة مراكش ابتداء في الانتخابات البرلمانية لسنة 2017 نشازًا في المسار. وهذا النشاز نفسه لم تتحمله السلطات العمومية، حيث ضغطت بقوة لمنع ترشيحه رغبة منها في منع احتكار حزب العدالة للصوت الديني.

على مواقعها وأدوارها العلمية والدعوية التسليم لصاحب الزمان بسلطته والقبول بما فرض عليها من موالاته.

4. السلفية وسوسيولوجيا التهميش

أصبحت السلفية أسيرة التسييس والتدجين والعنف المنهج مما أفقدها بوصلتها. فالتسييس أدخلها في متاهات لم تكن مهيأة لها بحكم سوسيولوجيتها ورؤيتها المانوية للعالم. فهي قد تعاطت للشأن العام بدون مقدمات، حيث ولجت المجال السياسي وتعاملت معه بمنطق الاشتغال العقدي، فقسمت العالم إلى فسطاط الحق وفسطاط الباطل[1]. وهذا المنطق جلب لها متاعب وخصومات، وخلق حالة ارتياب منها من جل مكونات الساحة السياسية، بما فيها السلطات الحكومية التي وظفتها في صراعاتها مع أطياف الحركة الإسلامية.

وهي قد امتدت اجتماعيًّا ضمن الطبقات الاجتماعية البسيطة الريفية والمريفة المنتشرة على هوامش المدن التي عرفت نزوحًا كثيفًا من البادية خلال العقود الأخيرة[2]. وقد أصبحت هذه الهوامش تشكل حزامًا للبؤس والتهميش والعنف الاجتماعي. وضمن حزام البؤس والتهميش، انتشرت السلفية وتطبعت بطابعه وشكلت بذلك هوية احتجاجية ناقمة لم تستطع الانفكاك منها. وزيادة على ذلك فإن ما هو متاح أمام هذه الفئات المحرومة والمهمشة من دور اجتماعي ومجتمعي لن يكون إلا هامشيًّا. والسلفية في تمثلاتها الاجتماعية هذه هي تعبير عن سعي الهامش للخلاص من حالة انسداد الآفاق. فهذا الهامش يعيش بين ناري

---

1 ولو أن مصطلح الفسطاط تداولته بالأساس السلفية الجهادية، فإن منطق تقسيم العالم إلى معسكر الحق ومعسكر الباطل هو السائد ضمن جل مكونات المشهد السلفي.

2 الترييف ليس حالة معمارية، بل هو حالة اجتماعية/ ثقافية، حيث إن الهجرة إلى المدن من القرى والبوادي تمت بوتيرة سريعة لم تسمح للمدينة باستيعاب الوافد الجديد كما كان الحال عليه من قبل؛ حينما كان للمدينة الوقت الكافي لاستيعاب الوافد إليها ثقافيًّا واجتماعيًّا وتطبعه بطابعها المُمَيِّز لها. اليوم أصبح المهاجر إلى المدينة هو من يفرض نمطه الثقافي على المدينة، وأصبحنا نعيش نتيجة ذلك تعددا في الفضاءات المدينية وشبه المدينية بين ما هو حضري وبين ما هو مريّف.

اليأس والارتزاق والعنف المولد عن حالة البؤس واليأس. فالسلفية هي وليدة تهميش مضاعف: اجتماعي ومعرفي وسياسي.

فالنخب السلفية هي إما خريجة تعليم ديني منغلق كما هو حال التعليم الديني المهمش، أو خريجة تعليم حديث علمي تقني لا علاقة له بالعلوم الشرعية، ولا يمنح صاحبه أي شرعية إلا ما افتكه بقوة الأمر الواقع. يبقى أن أغلبية الفاعلين في الحقل السلفي والديني عموما هم خريجو التعليم الحديث، ومن ثم فهم عصاميو التكوين في المجال الديني. والعصامية بطبعها انتقائية وترقيعية (bricolage)، مستقلة ومتحررة من شروط الاجتهاد والتأويل التي وضعها وسهر عليها الفقهاء والعلماء طوال قرون. وهذه العصامية تولدت عنها ثقافة تأويلية للنص بما يتماشى والحالة النفسية والاجتماعية لسوسيولوجيا التهميش.

وقد تلبست النص الديني مع هؤلاء العصاميين ثقافة احتجاجية ناقمة تولد عنها عنف لفظي كان المقدمة الموضوعية للعنف المادي. فالسياسة في أحد أوجهها الرئيسية ليست سوى صراع حول احتكار أدوات العنف. وضمن هذا الترييف المعرفي والسوسيولوجي نشأ الاحتكاك بين السلفية والحركية. ومما يجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن العنف "الديني" قد نشأ ضمن هوامش الحركة الإسلامية داخل سجون الناصرية[1]. وقد تلقفته السلفية من ضمن ما تلقته نتيجة احتكاكها بالجسم الحركي. فالعنف ليس قدر السلفية وإنما هو وليد ظروف مجتمعية وتأويلات للنص صنعتها هذه الظروف.

وضمن هذه الظروف وهذه السياقات التاريخية تسيست السلفية ضمن الهوامش وخارج الدوائر المركزية للفعل السياسي. فللعمل السياسي مركز تحتله الفئات والقوى المتمكنة اجتماعيًّا واقتصاديًّا. أما الهامش فهو مجرد خزان وأداة من أدوات من يحتل مواقع

1 يمكن القول إن ما يسمي بجماعة التكفير والهجرة التي نشأت في سجون الناصرية أول جماعة عنف ديني حديث في الفضاء العربي السني. وفي المرحلة نفسها (سنة 1975) سيعرف المغرب حالة من العنف محدودة مارستها الشبيبة الإسلامية في المغرب بقيادة عبد الكريم مطيع آنذاك أساسًا ضد اليسار، بينما لم تستهدف في تلك المرحلة مؤسسات الدولة. وقد كان نتيجتها مقتل الزعيم السياسي اليساري عمر بن جلون سنة 1975 على يد بعض شباب هذه الحركة. وقد كان لعملية الاغتيال هذه آثار سلبية في العمل الحركي الإسلامي عمومًا، حيث أصبحت تلاحقه تهمة العنف منذ ذلك التاريخ.

القرار في المركز، ولا يمكن للهامش أن يكون له دور في ظل اختلال موازين القوى المحلية والدولية[1]. والربيع العربي لم يستطع أن يزحزح كثيرًا هذه الموازين. لذا نرى القوى السلفية المسيسة وعموم القوى الاجتماعية القادمة من الهامش تتخبط بين التدجين والارتزاق كما هو حال بعض الأحزاب السلفية، أو بعض فصائل السلفية "العلمية/ الدعوية"، وبين العنف المدمر كما هو حال ما اصطلح على تسميته السلفية الجهادية.

فلجوء قطاعات متزايدة من شباب السلفية إلى العنف المدمر تعبير عن حالة اليأس وانسداد الآفاق ورفض للتدجين السياسي والاجتماعي. وقد وجد بعضهم في الهجرة نحو مواقع القتال في العراق والشام فرصة للخروج من حالة التهميش. كما لعبت المناطق الريفية والمهمشة، مثلاً، دورًا مهمًا في إمداد مناطق القتال بمقاتلين مستعدين للتضحية بأرواحهم التي وجدت في هذه المناطق فرصة لمنح نفوسهم قيمة اعتبارية افتقدوها في بلدانهم الأصلية[2].

إن حالة العنف التي تلبست الجسم السلفي دفعت نحو سعي حثيث للتمايز بين مكونات الساحة الدينية من سلفيين وحركيين. وستساهم هذه اللحظة في فك الارتباط بين التيارات الحركية التي نزعت أكثر نحو العمل السياسي الحزبي والسلمي، والسلفية التي تسيست أو التي نأت بنفسها عن كل ما هو سياسي احتجاجي. وكأن الحركية بعدما ورطت السلفية في المسار السياسي الذي لا يمكن الانفكاك منه لمن ولجه، تخلت عنها لتواجه مصيرها لوحدها.

---

1 تبقى الحالة الخليجية متميزة في هذا الإطار، لكون السلفية هي عقيدة الدولة في مجموعة من دول الخليج (السعودية بالأساس) من جهة، ولكون التمايز الاجتماعي في هذه المنطقة هو أساسًا بين الخليجيين والوافدين أكثر مما هو بين أبناء البلد الواحد. يبقى أن التهميش حاضر على مستوى صناعة القرار، وذلك لأسباب مرتبطة بما هو ثقافي أكثر مما هي اجتماعي. فالدولة الحديثة هي في حاجة إلى إطار ونخب لا يمكن للمحاضن السلفية أن تفرزها. بل إن المنطق السلفي ورجالاته أصبح مصدر إحراج وإزعاج لهذه الأنظمة في سعيها لـ "تحديث" مجتمعاتها.

2 محمد مصباح، "التيارات السلفية بالمغرب: دراسة سوسيولوجية لسيرورات التحول نحو الراديكالية والاعتدال" (أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس -الرباط، 2016).

5. أزمة السلفية اليوم بين الاستسهال والانزياح

يتعامل البعض مع الظاهرة السلفية وكأنها أمر طارئ على الساحة الدينية الإسلامية يمكن تجاوزها. لكنها في حقيقة الأمر وإن كانت عنوانًا لأمر يبدو مستجدًّا، فإن وجودها التاريخي يمتد إلى العصور الأولى التي تشكلت فيها المذاهب والفرق الإسلامية، ووجودها في حد ذاته دليل على الحاجة إليها.

لقد كان حلم السلفية المجهض في لحظتها التأسيسية هو إيجاد بنية عقدية تنبني عليها وحدة الأمة التي فرقتها المذاهب والآراء. هذا الدور المفترض فيها تأديته أجهضته السلفية ذاتها من خلال سوء تدبيرها لمجموعة من الشروط الموضوعية المتعلقة بما هو معرفي وما هو مجتمعي.

لقد تميز التعامل السلفي مع مجموعة من القضايا المعرفية والمجتمعية بنوع من الاستسهال وغياب النظر العميق لمآلات الفعل السلفي. فأزمة السلفية المعاصرة تكمن في استسهالها للشرط العلمي أساس البناء السني التاريخي، ونظرتها الضيقة لموضوع المقدسات والتقاليد، وتجاهلها الأبعاد الإيجابية للتقاليد المجتمعية في الحفاظ على وحدة المجتمع، وغفلتها من ثم عن أن أحد أصول التسنن ومراميه الكبرى، بل منبعه وشغله الشاغل، هو الحفاظ على بيضة الإسلام. كما أن تعاملها مع الشأن السياسي اتسم بالضبابية وسوء التقدير لمتطلبات وشروط الاشتغال ضمن هذا المجال. وهذا مرتبط بعدم استيعابها لعمق تأثير الغرب على صيرورة مجتمعاتنا جماعات ودولاً، وحيث أصبح الاقتصاد المالي عقيدة الحياة المعاصرة والموجه الرئيسي لنمط حياة الإنسان المعاصر[1].

5.1 السلفية وخلخلة التقليد وتفكيك المقدس

لقد كان لتحطيم البنيات التقليدية المجتمعية، نتيجة الاحتكاك مع الغرب والدولة الحديثة، أن فقدت الأمة بوصلتها والمعالم المحددة لهويتها. والسلفية هي تعبير عن قلق

---

1 حول تأثير الاقتصاد المالي في الحياة المعاصرة انظر: موريزيو لازاراتو، **صناعة الإنسان المدين: دراسة حول الوضعية النيوليبرالية**، ترجمة الحسن مصباح (الدوحة: منتدى العلاقات العربية الدولية، 2017).

الحاضر نتيجة تدمير التقليد الذي كان يشكل لحمة المجتمع. لكن المفارقة أن السلفية بقدر ما هي ردة فعل على تدمير هذا التقليد بقدر ما كانت أحد الأدوات الرئيسية في تحطيم التقليد المجتمعي؛ وذلك بتوسيعها لمفهوم البدعة وتبخيسها للجماعة العلمية السنية التي يمثلها الفقهاء وتجاوزهم من خلال القفز على النص الشرعي واستباحته.

إن تدبير موضوع التقاليد هو من القضايا الشائكة التي تعيشها المجتمعات الحديثة، ومن بينها مجتمعاتنا الإسلامية. فبقدر ما تشكل التقاليد لحمة المجتمع، باعتبارها ترسخ سلوكات معرفية ضمن مجتمع تاريخي، بقدر ما هي مهددة بالتحنيط وما يشكل هذا التحنيط من عرقلة لحركية المجتمع. لكن تدبير الخروج من حالة التحنيط، بل تحديد المحنط منها، ليس بالأمر الهين، ولا يمكن إلغاء التقاليد بجرة قلم. فتماسك المجتمعات القائمة على التقليد مسألة لا يمكن الاستهانة بتدبيرها، لأن لحم ما تم تكسيره صعب المنال إن لم يكن مستحيلا. إن تقطيع أوصال المجتمع يفقدنا كل إمكانية لإعادة تجميع الصفوف.

ويرتبط بموضوع التقاليد موضوع المقدسات باعتبارها المشترك الذي أجمعت عليه الأمة، وأصبح مصدر إجماعها وهويتها، والذي غدا المس به مقدمة للإخلال بلحمة المجتمع. وتدبير هذا الموضوع أكثر إشكالًا وتعقيدًا؛ لكون المقدس المجتمعي ذا صلة مباشرة بالمقدس العقدي. ونحن في حاجة إلى بناءات نظرية تعيد الاعتبار للمقدس، وتحدد شروط ولوج عالم المقدسات وكيفية التعامل معه، ومتى وكيف يتم سحب صفة المقدس عما تم رفعه إلى مرتبة المقدس في لحظة تاريخية معينة، وأصبح الإبقاء عليه في لحظة تاريخية أخرى مخالف لما من أجله قُدِّسَ. إن السلفية، بسوء تدبيرها لموضوع التقاليد والمقدسات، ساهمت من دون وعي منها في خلخلة البنيات المجتمعية من خلال استسهالها لأهمية الأدوار المجتمعية للتقاليد والمقدسات.

5.2 السلفية والشرط العلمي

عرفت الجماعة السنية بناء مجموعة من المؤسسات كان لها الدور الفعال في ترسيخ/ تركيز وتجذير البناء السني. وقد ساهمت السلفية في تحطيم هذه المؤسسات عبر التشكيك فيها

وفي منظومتها المعرفية، ولاسيما مؤسسة الفقهاء التي كان لها الدور الرائد في حماية المنظومة السنية. فقد كان لمعول التشكيك دور كبير في إنهاك هذه المؤسسة المعرفية. بالطبع، ليست السلفية المسؤول الأول أو الوحيد عن تقويض هذه المؤسسة، وإنما كانت عاملًا مساعدًا للاستعمار ثم للدولة القُطرية الحديثة؛ حيث لعبت هذه الأخيرة الدور الأكبر في تقليص نفوذ كل المؤسسات التاريخية سعيًا منها لتقويض كل الشرعيات السابقة عليها، وإعادة بناء الشرعيات بالاستناد إلى ذاتها المتألهة.

لقد شاركت السلفية في عملية التقويض من خلال التشكيك في نجاعة وشرعية مؤسسة الفقهاء باستباحتها للنص الشرعي. وهي بذلك ساهمت في الخلط المعرفي والمنهجي الذي تشهده الساحة الدينية. فالعلم الشرعي تأسس وفق قواعد ومعايير للاستنباط من النص المُؤسِّس، والتي تتجلى أساسًا في أصول الفقه وقواعد الاجتهاد واستقراء التراكم التاريخي المعرفي. السلفي يقفز على هذا التراث المنهجي المعرفي باستخدامه المباشر للنص. فاعتلاء مرتبة الاجتهاد والإفتاء لدى الفقهاء يتطلب دربة واطلاعًا واسعًا على الموروث الفقهي متنًا وأدوات منهجية، بينما لا يحتاج متنطعو السلفية إلى هذه الدربة بقدر ما يحتاجون إلى الجرأة على النص.

5.3 السياسة والتسييس وسؤال دور العمل الديني

هذا الاستسهال ميز أيضًا الحضور السلفي في المجال السياسي؛ حيث لم يميز عموم السلفيين بين شروط وضرورات العمل السياسي، وما يقتضيه الفعل والنظر في المجال العقدي[1]. وحالة التدجين أو العنف التي تلبست قطاعات واسعة من الجسم السلفي دليل على هذا الخلط النظري والعملي.

---

1 ينبه الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي برينو لاتور إلى أن كل نظام خطابي يضع معاييره الخاصة به للصدق والكذب، وتعاريفه الخاصة عن النجاح والفشل. انظر مقالته تحت عنوان: "إذا تحدثنا قليلا السياسة؟" (قيد الترجمة إلى اللغة العربية):

Latour Bruno, " Si l'on parlait un peu politique ? ", *Politix*, 2002/2 (n° 58), p. 143-165. https://bit.ly/33D6xWS

إن حالة التداعي التي يعيشها الجسم السلفي بين التدجين والتسييس والعنف تعبير مجسم عن حالة التداعي التي يعيشها الجسم الدعوي السني عمومًا، وفقدان البوصلة لدى هذا الجسد منذ دخول الاستعمار لبلداننا العربية والإسلامية وتكسيره لسيرورتها الداخلية. ولا يمكننا فهم حالة التداعي هذه بدون الحفر في مقدماتها المرتبطة بسياقات الاستعمار وإنشاء الدولة الوطنية بعد ذلك.

فإذا كانت اللحظة الاستعمارية شاهدًا على حالة الضعف التي كانت تعيشها الأمة أمام ما كانت تعتبره عدوًّا صليبيًّا، فإن اللحظة التي تلتها، والمسماة دولة الاستقلال، المتمثلة في إنشاء الدولة الحديثة على أنقاض بنيات المجتمع التقليدي، وما نتج عنها من فعل وردود فعل لدى العاملين ضمن الحقل الديني من علماء ودعاة، كل ذلك شاهدٌ على حالة الضياع وفقدان البوصلة لدى هذا الفريق الأخير.

فمع نشأة المدرسة الحديثة الموازي وجودها لنشأة الدولة الحديثة، استغنت هذه الأخيرة عن جل خدمات خريجي التعليم الديني، وتقلصت المساحات المتاحة أمام الفاعل الديني. وستعمل هذه الدولة الحديثة، بوعي منها أو بغير وعي منها، على فصل قسري بين المجال الديني والمجال الدنيوي. هذا الفصل لم يسلم به الفاعلون الدينيون عمومًا، وعموم المتدينين من خريجي المدارس الحديثة، بل الدولة في حد ذاتها وجدت نفسها في مأزق أمام نتائج هذا الفصل لما يترتب عنه من إمكانية لاستقلالية المجال الديني عن سلطتها. وقد تعددت السياسات العمومية في الحقل الديني بتعدد أنفس الحكومات والقادة المتعاقبين على كراسي الحكم.

إن امتداد السلفية والحركية ارتبط بانهيار المؤسسات التقليدية التعليمية في عالمنا السني، والتي كانت مصدر المعرفة وساحة تداولها العلمي. وسيصحب خروج النقاش الديني والمعرفي من فضائه التقليدي المدرسي إلى الفضاء العام حالة من السيولة المعرفية؛ حيث يختلط الفقهي بالعقدي بالسياسي والاجتماعي، وحيث تم استباحة المعرفة الدينية من طرف فئات لم تلج قط المدرسة الدينية، أو ممن خلطوا ما تلقوه من هده المدرسة بمتون لا علاقة لها بما اعتادت طرحه المتون الدينية. هذه الحالة الضبابية ستكون لها ارتدادات سلبية على حقلي

النظر والعمل الديني، وعلى طبيعة الدور المنوط بالفاعلين الدينيين. فبموازاة مع المدارس المعرفية والدينية التقليدية من فقهاء وصوفية وسلفيين، اقتحم ساحة الفعل الديني فاعل جديد ديني/ حداثي خريج المدرسة الحديثة، سيكون لمسارات فعله آثار كبيرة على الفعل الديني. هذا الفاعل الذي اصطلح على تسميته الفاعل الحركي كان لمسارات فعله آثار في وعي الفاعل الديني لأدواره المجتمعية[1].

فالفاعل الديني منذ الإمام الشافعي قد أصل لتقسيم الأدوار بين العلماء والحكام، حيث جعل من المجال المعرفي الديني مجالا خاصا للعلماء؛ لما يتطلبه من استيعاب لمجموعة من الأدوات المعرفية المنهجية من أصول فقه وأصول فتوى وحماية للنص الديني من سوء الاستخدام، وبالمقابل سلموا للحكام بوظيفتين أساسيتين هما حراسة الدين وسياسة الدنيا. بالطبع لم تكن الأمور بين الطرفين صافية تماما، لكن ما كان يجمعهما هو وحدة المرجعية المعرفية لكلا الطرفين حكاما وعلماء حتى في أحلك اللحظات التاريخية مثل فتنة أحمد بن حنبل[2]. هذه الأرضية المعرفية الجامعة ستعرف انشطارا متمددا بين العلماء والحكام نتيجة تباين الرؤى للحياة والعالم بين الطرفين في عصرنا هذا. وبين الطرفين، وقف الفاعل الحركي ساعيا لوقف هذا التباعد بين المرجعيات المعرفية للأمة عبر إعادة اللحمة للمشهد المجتمعي عبر المدخل السياسي.

لكن سعي الفاعل الحركي جاهدا للاندماج ضمن السياق العام السياسي للدولة القطرية أفقده هويته الدينية والروحية. فالتجارب السياسية للحركات الإسلامية بينت لنا بوضوح مآلات "الإسلام السياسي"؛ بحيث تحول إلى مجرد رقم ضمن حالة سياسية لا طعم لها ولا رائحة. أما عنوان الإسلامية فلا يعدو أن يكون مجرد تعبير عن انتماء تاريخي لم يعد يعبر عن

1 الحسن مصباح، " تحولات المعرفة الدينية"، مصدر سابق.

2 بالنسبة إلى رضوان السيد، فإن دافع المأمون لم يكن سياسيًّا بقدر ما كان دينيًّا، فقد كان يعتبر نفسه مسؤولًا عن حراسة الدين واستقامة عقيدة الناس. انظر: نيمرود هورويتز، **أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي: الورع في موقع السلطة**، ترجمة غسان علم الدين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص 16.

أي هوية حاضرة، بل وجدنا من الإسلاميين من يفضل استخدام تعبير محافظين بدلا من تعبير إسلاميين بدعوى عدم الرغبة في احتكار الدين[1].

خاتمة: سؤال الحاجة إلى السلفية اليوم

سؤال الحاجة إلى السلفية يحيل بالأساس إلى سؤال الدور التاريخي الذي من أجله نشأت السلفية، وما الأدوار التي يمكن أن تؤديها السلفية في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة.

لقد ارتبطت السلفية تاريخيًّا بالموضوع العقدي من خلال سعيها لتصحيح العقيدة، وربط الموضوع العقدي بما يوحيه ظاهر النصوص الشرعية رغبة منها بإبعاد العقيدة عن جدالات الفرق والمذاهب. فقد كان ابن حنبل، الذي إليه ينتسب السلفيون، يتجنب مناقشة المسائل العقدية التي تقع خارج النصوص الشرعية من قرآن وحديث والجدال حولها؛ لكونها تثير الخلاف والفرقة بينما تمثل النصوص عاصمًا من ذلك. فقد كان يرفض إدماج الرأي الخاص في المجال العقدي، وقد تجلى ذلك بوضوح في رده على استجوابات ابن أبي دؤاد، باعتبار الرأي مجرد تأويل لا يمكن أن يرقى لمرتبة النص[2]. لقد وعى ابن حنبل أن العقيدة ليست موضوع مهاترات ونقاشات وإنما هي تجربة معاشة، وكتاباته عن الزهد والورع دليل على رغبته في أن يعيش المسلمون الدين وفق هذه الأخلاقيات. أي إن وظيفة الدين هي أخلاقية بالأساس، وأن النقاش فيما ليس وراءه عمل مضيعة للوقت بتعبير الفقهاء.

لقد فقدت السلفية هويتها ودورها التاريخي الإصلاحي يوم انساقت في منافسات مع الحركيين، أو بقبولها لعب دور الكومبارس لأنظمة فقدت حسها التاريخي. وهي بتخليها عن وظيفتها المجتمعية التاريخية المتمثلة في الإصلاح العقدي الروحي تركت فراغًا في مجال التأطير الديني للمجتمعات العربية والإسلامية. وقد كان رفض ابن حنبل ممارسة الولاء

---

1 حزب العدالة والتنمية في المغرب وحركة النهضة في تونس من بين الأحزاب "الإسلامية" التي أصبحت تتفادى وصف نفسها بأحزاب دينية أو إسلامية. أما حزب العدالة والتنمية في تركيا فيصف نفسه بكونه حزبًا محافظًا.

2 نيمرود هورويتز، **أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ص 204–205

مقابل الانتفاع–من خلال امتناعه عن تقبل العطايا ونأيه عن العمل مع السلطان–تعبيرًا عن رفض لتدجين العمل الديني من طرف السلطة القائمة. هذا السلوك الحنبلي يعبر عن اختيار واع من طرف ابن حنبل وأتباعه لأدوار مجتمعية أخلاقية علمية[1].

ما تحتاجه اليوم ساحة التأطير الديني لمجتمعاتنا، في ظل هيمنة قيم السوق[2]، هو إعادة إحياء دور العقيدة الدينية في المجتمع، وإعادة الاعتبار للعمل الديني المستقل؛ وهذا يتطلب أيضًا إعادة الاعتبار للأخرويات كمؤطرة للعمل الديني، والتوقف عن اختزال التجربة الروحية الدينية في نصوص وقواعد. فالتجربة الدينية هي مجموع الخبرات لعيش الدين، ومصدر إلهام للمؤمن في حياته الدينية والدنيوية. فالقدوة هي أساس الممارسة الدينية، والنصوص هي السياج المؤطر لهذه التجربة الإيمانية.

التحدي الذي يواجه السلفية اليوم، بحكم تاريخها، هو مدى قدرتها على تأدية هذا الدور التاريخي المتمثل في التحصين العقدي للأمة، وإحياء دور العقيدة في حياة المؤمنين في عصر سيطرت فيه الماديات والعقلانيات الجافة على حياة الإنسان. أي مراعاة متطلبات الإيمان في عصرنا، وعدم استنساخ مشاكل وإشكالات عقدية عفا عليها الزمن. وهذا يتطلب منها إعادة تأهيل معرفي للجسم السلفي بما يتناسب وهذا الدور التاريخي المنتظر منه حاليا. كما أن الساحة الدينية في حاجة إلى تقاسم الأدوار بين مكوناتها وفق الخصوصية الذاتية لكل مكون من مكوناتها (كل ميسر لما خلق له)، بدل الصراع حول مجالات وساحات ليست ساحاتها، ولا أدوار ليست من صميم أدوارها، ولا هي مما يُنتظر منها أداؤه.

---

1 المصدر السابق، ص 177.

2 حول تلبس قيم السوق للحالة الدينية، انظر: باتريك هايني، **إسلام السوق**، نقله إلى العربية عومرية سلطاني (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2005).



الخطاب السلفي في الفضاء الإعلامي المعاصر

فايزة قلال[1]

الملخص

برز الخطاب الديني في المؤسسات الإعلامية الجماهيرية مؤخرا كظاهرة اجتماعية حديثة استدعت الباحثين إلى التقصي حولها. تهدف هذه الدراسة إلى رصد مختلف التحولات الدينية من خلال دراسة مضامين الخطاب الديني السلفي عبر الفضائيات الإعلامية كتعبير له دلالة قوية عن واقع هذه التحولات في المجتمعات العربية، حيث عرفت في السنوات الأخيرة عودة الظاهرة الدينية وقوة حضور الدين في الفضاء المجتمعي، خاصة في ظل تأثير السياق الحداثي الموازي للعولمة؛ فعودة الديني من خلال تصورات وممارسات الأفراد استلزمت النخبة الدينية إعادة بناء المنظومات العقائدية، بعدما تأثرت بمختلف الفلسفات والأيديولوجيات الغربية، ففرضت بهذا عمليات التأطير الديني عبر خطاب لاهوتي يستمد قدسيته من النصوص مما ساهم في إنتاج أنساق وبنيات قيمية تصوغ العقل الجمعي. استخلصت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها أن الخطاب السلفي المعاصر يدعو إلى ضرورة العودة إلى النموذج الماضوي المقدس وإعادة إنتاجه في الواقع المعاش.

1 جامعة وهران 2.

الكلمات المفتاحية

السلفية، الخطاب، الفضاء الإعلامي، الأيديولوجيا، الدين.

مقدمة

إن حداثة تجربة القنوات الدينية المتخصصة في المجتمع العربي جعلت منه موضوعًا إعلاميًّا مهمًّا طرح نفسه كموضوع جديد بالاهتمام من قبل الباحثين والمختصين، ما يسمح بمعرفة خلفياته ومنطلقاته الفكرية والأيديولوجية باستقصاء مختلف أبعاده. إذ برز الخطاب الديني، بمختلف أنماطه، عبر الفضائيات العربية، وهدفه الأساسي تقنين البنية المجتمعية وفق معادلات مفاهيمية قائمة بالأساس على النصوص والتفسيرات التي تنتج شبكة من الرموز تعكس الأدوار الاجتماعية لكل فرد داخل النسق المجتمعي.

إشكالية الدراسة

إن تشخيص الواقع الإعلامي والاجتماعي اليوم جعلنا ندرك أهمية الفضائيات الحديثة (الوسائل التكنولوجية والاتصالية) في تشكيل الفضاء العمومي وإنتاج النسق القيمي. ولعل الفضائيات الدينية والسلفية، على وجه الخصوص لها تأثيرات بالغة داخل البنيات الثقافية والاجتماعية للمجتمعات؛ حيث أسهمت هذه الفضائيات في رسم معالم الفكر الديني وفق منظومة قيمية معيارية تسعى لإعادة تشكيل المجتمع وفق بنية اجتماعية معينة في ظل هذا الخطاب، لتصبح إحدى أهم الإشكاليات المعاصرة التي يواجهها الفكر العربي. وعليه نطرح السؤال الآتي: **ما مضمون الخطاب السلفي وخصائصه في الفضاء الإعلامي المعاصر؟**

أهمية الدراسة

تبرز أهمية هذه الدراسة البحثية من خلال محاولتنا ربط المفاهيم بين مجالين في علم الاجتماع: المجال الذي يدرس الظاهرة الدينية، والمجال الذي يعمل في الظاهرة الإعلامية

والاتصالية، والتي نهتم من خلالها بتحليل الأبعاد والمعالم الخفية للخطاب السلفي من خلال الفضائيات الدينية.

محاولة فهم الظاهرة، باستنطاق المعطيات وترجمتها إلى معطيات اجتماعية كفيلة بفهمها، خاصة أن الدراسة تندرج ضمن دراسات (علم الاجتماع الجزئي) (microsociology) للمجتمع؛ ذلك أنها تبحث في الظاهرة السلفية التي فرضت نفسها كموضوع سوسيولوجي، خاصة بعد بروز الخطاب الديني السلفي في الإعلام المعاصر.

أهداف الدراسة

إن الهدف من هذه الدراسة يكمن في:

- محاولة تحليل مضمون الخطاب السلفي المعاصر؛ وذلك بالوقوف على أهم خصائصه، ورصد تأثير التحولات في الحركات والتيارات الدينية، وبالخصوص التغير الذي طرأ على الخطاب السلفي من خطاب ديني عقَدي إلى خطاب اجتماعي جماهيري يحمل أيديولوجية فكرية معينة.

- دراسة مضامين وبنية الرسالة الإعلامية الدينية، ودورها في بناء الأنساق القيمية والمعيارية للمجتمع، ومحاولة الكشف والتقصي في مختلف أيديولوجيات الحركة السلفية.

منهجية الدراسة

تختلف المناهج والتقنيات التي يشركها الباحث في حقل دراسته، وبما أن هذه الدراسة تدرج ضمن سوسيولوجية الاتصال وسوسيولوجية الدين، الأمر الذي تطلب منا توظيف منهج تحليل المضمون للخطاب السلفي الفضائي، يمتاز هذا النوع من التحليل بالاعتماد على التقارير وعلى وسائل الإعلام والسجلات الرسمية، فتستخرج منها الاتجاهات الحقيقة المعبرة عن واقع معين. كما تهدف الدراسة إلى وصف وتحليل وتفسير ظاهرة الحركة السلفية من خلال تحليل: واقعها، وأشكالها، وخصائصها. كذلك اعتمدت الدراسة أيضًا على المنهج الوصفي التحليلي الذي يصف الظاهرة محل الدراسة كما هي في الواقع، ويهدف هذا

المنهج إلى اكتشاف الوقائع ووصف الظواهر وصفًا دقيقًا، وتحديدًا كيفيًّا وكميًّا، وهو منهج يقوم بالكشف عن الحالة السابقة للظواهر وكيف وصلت إلى صورتها الحالية.

اعتمدت الدراسة أيضًا على أداة الاستبيان باعتبارها تعطي بعدًا توسيعيًّا للبحث، يعرف بأنه "مجموعة من الأسئلة المرتبة حول موضوع معين، يتم وضعها في استمارة ترسل للأشخاص المعنيين بالبريد أو يجرى تسليمها باليد تمهيدًا للحصول على أجوبة الأسئلة الواردة فيها"، وبواسطتها يمكن التوصل إلى حقائق جديدة عن الموضوع، حيث قمنا باستطلاع الرأي مع 100 طالب جامعي حول الفضائيات الدينية السلفية.

مجال الدراسة

يظهر مجتمع البحث من خلال المتغير والمتمثل في مجموع الفضائيات الدينية التي تذيع خطابات سلفية من خلال برامجها ورسالتها الإعلامية، والموجودة على القمر الصناعي نايل سات.

عينة الدراسة

تختلف المعاينة حسب اختلاف المواضيع؛ فصحة نتائج الدراسة أو عدم صحتها يتوقف على طريقة اختيار العينة التي يتطلبها البحث الميداني، حيث قمنا بمتابعة بعض البرامج والحصص والخطابات في الفضائيات الدينية:

- قناة المجد الفضائية
- قناة المجد للقران الكريم
- قناة الفجر
- قناة الهدى
- قناة مكة
- قناة الأمة
- قناة الحكمة
- قناة الرحمة
- قناة أهل القرآن
- قناة البصيرة

مفاهيم الدراسة

إن تعدد الأيديولوجيات داخل التراث الفكري العربي أدى بالضرورة إلى اختلافات في المرجعيات، وبالتالي في الرؤى، مما خلق العديد من الإشكالات المفاهيمية. سنحاول هنا إبراز الجدل الفكري لمختلف جوانب مفهوم السلفية، ووضع تعريف إجرائي، فهذا المصطلح له أبعاد ومستويات متعددة.

- مفهوم السلفية

السلفية: هي حركة وجماعة دينية إسلامية، ذات طابع طائفي[1]، تحاول تصحيح العقائد والممارسات الدينية مما علق بها من مستحدثات وتطورات (البدع)، وذلك بالرجوع بها إلى طابعها الأصلي، أي إلى ما كان عليه السلف الصالح وأهل السنة والجماعة، مشكلين بذلك قطيعة مع نماذج التدين الأخرى.

من خلال هذا التعريف يمكننا تعريف السلفية، كحركة دينية، أنها نمط من أنماط التدين السائدة في المجتمعات الإسلامية، ظهرت في شكل طائفة وتيار ديني متمايز عن باقي التيارات الدينية الأخرى، ويسعى هذا التيار للرجوع إلى حقبة تاريخية معينة.

- مفهوم الإعلام الإسلامي

الإعلام الإسلامي، كإعلام متخصص في مجال الدين، هو عملية "تحكيم الإسلام في الإعلام، أي إنه عملية عرض وتزويد الأفراد بمختلف الأحكام والمواعظ التي يقر بها الدين الإسلامي في مختلف مجالات الحياة، سواء الاجتماعية أو الاقتصادية...وغيرها، وهذا

1 عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (1971–2004) بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 41.

من خلال رسالة إعلامية تحمل حقائق ومفاهيم دينية حيث يتطرق من خلال برامجه المتعددة إلى شتى مواضيع العقيدة والتعامل"[1].

- مفهوم الخطاب الديني

"هو الخطاب الذي يستند إلى مرجعية دينية من أصول الدين الثابتة القرآن والسنة، سواء كان منتج الخطاب منظمة إسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أو غير رسمية أو أفرادًا متفرقين، سعيًا لنشر دين الله عقيدة وشريعة وأخلاقًا ومعاملات وبذل الوسع في ذلك"[2].

- مفهوم الأيديولوجيا

هناك عدة تعاريف للأيديولوجيا؛ فقد عرفها بارسونز أنها "نسق من الأفكار الموجهة التي لها أصل إمبيريقي؛ تلك التي تمنح الإنسان تفسيرا للطبيعة الإمبيريقية للجماعة والمواقف التي تقف فيها العمليات التي نمت بها حتى حالتها الراهنة، ثم الأهداف التي يتوجه إليها الأعضاء جماعيًّا وعلاقتهم بمسار الأحداث في المستقبل"[3].

المقاربة الميدانية

1- قراءة سوسيولوجية للخطاب السلفي في الفضاء الإعلامي المعاصر

في ظل التغيرات التي تعيشها المجتمعات العربية، والتحولات التي طرأت عليها بفعل تأثير السياق الحداثي والعولمة، مما أدى إلى سقوط العديد من الفلسفات والأيديولوجيات التقليدية والتي كانت تتبناها الحركات السلفية باعتبارها مذهبًا وفكرًا، كل هذا أدى بهم إلى تبني استراتيجيات جديدة تعيد من خلالها بناء مكانتها وإقامة قاعدة جماهيرية من خلال

1 محيي الدين عبد الحليم، **الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العلمية** (الرياض: دار الرفاهية، 1984)، ص 145.

2 عبد السلام حمود غالب الآنسي، "مفهوم الخطاب الديني"، مقال منشور على موقع **السكينة**، 11/09/2013:

http://www.assakina.com/news/news1/27831.html#ixzz3ViZvoRaB

3 علي ليلة، **البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا** (القاهرة، دار المعارف، 1982)، ص7.

دخولها لمؤسسات حداثية لها تأثيرات في الفرد والمجتمع ككل، منها المؤسسة الإعلامية. ذلك أن الإعلام يعدّ مؤسسة تنشيئية تعمل على ترسيخ جملة من القيم والسلوكيات داخل الوسط المجتمعي. وبالتالي، يسعى الإعلام الديني في عموميته للإصلاح المجتمعي والعقائدي عن طريق توظيف الدين كمحرك لدفع هذه العملية، وذلك بالاعتماد على شخصيات دينية يقدسها المخيال العربي، والذين نسميهم الدعاة، وعلى نصوص وتفاسير دينية تهدف إلى إعادة إنتاج منظومات قيمية ومعرفية لإقامة نظام اجتماعي متدين. فالقنوات الفضائية الدينية برزت كوسيلة للتواصل الديني والثقافي؛ باعتبارها أدوات للضبط والتنظيم الاجتماعي وحتى الأخلاقي، لما لها من تأثير مباشر في المشاهدين. أي إن الخطاب السلفي المتلفز قدم نفسه كحل أيديولوجي لحالة الفوضى غير المعيارية داخل الأنظمة العربية، من خلال دفع عمليات التغيير في المجتمع بداية من الفرد ومن ثم النظام، بمعنى إحداث الفعل التغييري من الأسفل.

2-السلفي من الفضاء المحلي إلى الفضاء الحداثي

إن الواقع الإعلامي والاجتماعي اليوم وربط الدين بقضايا العصر فرضت عليه الحتمية الاجتماعية هذا التحول، خصوصًا في المظاهر، وباستراتيجيات جديدة نفهم من خلالها الانتقال النوعي للأيديولوجية السلفية، وكذلك تحول الخطاب الإسلامي من خطاب منبري تقليدي إلى خطاب فضائي له خصائصه ومميزاته؛ فالانتقال من الخطاب الكلاسيكي المحصور في فضاء ضيق إلى خطاب إعلامي افتراضي (على الإنترنت) يحمل في مضامينه ثقافة جديدة. إذ أسهمت الفضاءات الافتراضية، كشبكات التواصل الاجتماعي والمدونات الإلكترونية، في رسم معالم التغيير الديني عبر شبكة براجمية هادفة، وخطاب ديني اجتماعي جماهيري، مما شكّل ما سماه الجابري "العقل المكوِّن"؛ أي العقل الذي يصيغ المفاهيم والمعرفة الدينية. لذلك، يعبر واقعنا اليوم عن وجود نمطين من الفقهاء: المحليين والفضائيين. وفي الجدول التالي سنحاول تبيان نقاط التباين والاختلاف بينهما.

الشكل رقم (1): يوضح أوجه التباين والاختلاف بين الفقيه السلفي الأرضي والفقيه السلفي الفضائي

	الفقيه السلفي الأرضي	الفقيه السلفي الفضائي
الفضاء	مؤسسة تقليدية: - المنبر - المسجد	فضاء مطلق حداثي: - تلفزيون - الإنترنت - الهاتف الذكي
الخطاب	خطاب تقليدي ضيق	- خطاب عالمي مفتوح - خطاب تفاعلي
اللغة	لغة بسيطة	لغة تواصلية عصرية
الجمهور	جمهور محدد حسب المكان	- جمهور محلي - جمهور أجنبي

من خلال الشكل رقم (1) يتضح لنا جليًّا التباينات بين السلفي المحلي والسلفي الفضائي؛ حيث يعمل الأول على إنتاج نسق قيمي ديني في فضاء ضيق يتمثل في المؤسسة التقليدية التنشيئية، التي تتمثل في المسجد والمنبر، مع خطاب تواصلي بلغة بسيطة موجه إلى جمهور محلي برقعة جغرافية محددة، أما الثاني فقد يوظف وسائل وتقنيات مستحدثة، كالفضائيات التلفزيونية والإنترنت وغيرها، مع خطابات قائمة على ثقافة جديدة عالمية تفاعلية بلغة عصرية لها جمهور محلي وأجنبي، أي جمهور عالمي.

وبالنتيجة، فالخطاب السلفي الفضائي تقدمه نخبة إعلامية ودينية لها رمزيتها داخل الضمير الجمعي، كما يتشكل الفضاء الإعلامي المعاصر من تركيبة متجانسة من الفضاءات والدلالات وظيفتها إنتاج جملة من القيم، والمعايير المجتمعية، والأنظمة السياسية والاقتصادية، والتي أنتجت من قبل نخبة سلطوية تهدف إلى الحفاظ على شرعيتها المقدسة.

وبنية الخطاب هي مكونات محورية في الرسالة الإعلامية؛ لما لها من تأثيرات في الجمهور المشاهد والمتابع لهذه الفضائيات، ومن ثمّ فرض الهيمنة والتأثير، كما تميز السلفي الفضائي عن غيره بالشكل واللباس والسلوك واللغة والمرجعية الدينية مما تيسّر له عمليات الهيمنة على الفضاء العمومي.

3-الإعلام السلفي كرهان سلطوي

تعدّ المؤسسة الإعلامية بمنزلة خط محوري بين السياسة الاقتصادية والسلطوية لخدمة نخبة سياسية معينة عبر خطاب ديني؛ إذ أصبحت القنوات التلفزيونية أدوات للضبط والتحكم السياسي والاجتماعي في المجتمعات الراهنة. ولا يمكننا تحليل هذه الظاهرة دون الرجوع إلى الأبعاد السياسية التي تحكمها؛ فالإعلام السلفي أصبح رهانًا سلطويًّا يقوم بمسايرة البنية الفكرية للنظام، وفي دراستنا هذه سنعرض نموذجًا لهذا الإعلام السلفي.

❋ قناة الرحمة

قناة سلفية برزت سنة 2007 تحت إشراف الشيخ السلفي محمد حسان، شعار القناة "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". هذا الشعار يؤكد أهمية الدعوة المحمدية، وأن القناة تسعى لإعادة إنتاج هذه الدعوة بتأكيدها المنظومات المعرفية والمعاملاتية للسلف الصالح.

وقد أغلقت القناة عدة مرات بسبب خطابها السياسي الخفي، خاصة في فترات الربيع العربي، حيث اتضح توظيف الفقيه السلفي الفضائي للسياسة، فإشكالية الغلق والتشويش للقناة إنما هو تعبير عن تغيير المعادلة السياسية للدولة. فقد غيرت مصر بعد الربيع العربي من نظامها السياسي في العديد من المرات، وتغير المعادلة يؤدي بالضرورة إلى تغيير في التوجهات الإعلامية بتوظيف شخصيات كاريزمية لها تأثير مباشر في الأفراد، وهنا أصبحت القنوات الدينية التلفزيونية أدوات للضبط والتحكم السياسي والاجتماعي في المجتمعات الراهنة، وتقوم بمسايرة البنية الفكرية للنظام، وهدفها مرتبط بالسياسة الاقتصادية والسلطوية لخدمة نخبة سياسية معينة عبر خطاب ديني مسيس قائم على آليات إعادة إنتاج المنظومات المجتمعية، وبالتالي تكرس لأوضاع سياسية تعمل سواء للمحافظة على النظام أو مخالفته.

الدراسة الاستطلاعية

جدول رقم (1): عدد الاستبيانات الموزعة والمسترجعة والقابلة للمعالجة

الاستبيان	الطلبة الجامعيون	النسبة المئوية
الاستبيانات الموزعة	100	100٪
الاستبيانات المسترجعة	89	89٪
الاستبيانات القابلة للمعالجة	80	80٪

من خلال الجدول الذي يتبنى دراسة العينة، والتي يبلغ عددها 100 طالب جامعي، بعد عملية المراجعة الأولية لقوائم الاستبيان، وإجراء عملية الفرز الأولية في الإجابات من المستجوبين، اعتمدنا في مناقشة وتحليل النتائج على 80 إجابة من بين 89 استمارة مسترجعة.

جدول رقم (2): يوضح عينة الدراسة حسب الجنس

الجنس	التكرار	النسبة المئوية
ذكر	50	62.5٪
أنثى	30	37.5٪
المجموع	80	100٪

يعد الجنس من المتغيرات التي يضعها الباحث في الاستمارة كونه يبين نوع الجنس للفئات التي أجابت عن أسئلة الدراسة، ومن خلال بيانات الجدول يتضح أن نوع جنس أفراد عينة البحث كانت نسبة الذكور فيها 62.5٪ ونسبة الإناث 37.5 ٪.

جدول رقم (3): يوضح توزيع عينة الدراسة حسب متغير الفئة العمرية

العمر	التكرار	النسبة المئوية
20 إلى 25 سنة	28	35٪
25 إلى 30 سنة	33	41.25٪
30 إلى 35 سنة	19	23.75٪
المجموع	80	100٪

من خلال بيانات الجدول يتضح أن أكبر أفراد عينة البحث كانوا من أعمار ما بين 25 إلى

30 سنة بنسبة 41.25٪ من مجموع 80، تليها الفئة العمرية ما بين 20 إلى 25 سنة بنسبة تقدر 35٪، أما أقل نسبة من الأعمار فكانت ما بين 30 إلى 35 قدرت نسبتهم 23.75٪.

جدول رقم (4): يبين رأي العينة في الخطاب السلفي المعاصر

ت	الفئات	التكرار	النسبة
1	خطاب إصلاحي نهضوي	15	18.75٪
2	خطاب يعتبر مرجعية في الممارسات الدينية	30	37.5٪
3	مؤثر ولديه جمهور	25	31.25٪
4	خطاب يتماشى مع تطورات العصر	10	12.5٪
	المجموع	80	100٪

من خلال الجدول الذي يبين رأي عينة الدراسة في الخطاب السلفي المعاصر، وحسب رأي بعض أفراد العينة أنه خطاب إصلاحي نهضوي بلغ عددهم (15) ونسبتهم 18.75٪، ويرجع ذلك إلى أن الخطاب الديني وظيفته هي إعادة إنتاج النموذج الماضوي المقدس وزمن السلف الصالح، ويهتم بالفرد أساسًا للتغيير المجتمعي، أما أغلبية أفراد العينة فيعتبرون أن الخطاب لديه مرجعية في الممارسات الدينية وقدر عددهم (30) ونسبتهم هي 37.5٪؛ وذلك لأن الخطاب هو من يحدد توجهاتهم الفكرية والعقائدية الأخلاقية وممارستها في الحياة اليومية بهدف إقامة نظام اجتماعي متدين، أما بالنظر إلى اعتبار الخطاب مؤثرًا ولديه جمهور فبلغ عدد الموافقين 25 ونسبتهم 31.25 ٪، وهذا يرجع لجماهيرية الخطاب والإعلام السلفي. وبخصوص أفراد العينة الذين يعتبرون أن الخطاب يتماشى مع تطورات العصر فعددهم هو(10) وتقدر نسبتهم نحو 12.5 ٪، كما هو مبين في الجدول أعلاه.

جدول رقم (5): توزيع العينة حسب الوسائط التي يستمد منها الخطاب الديني والسلفي

الوسائط	كتب دينية	أشرطة	إنترنت	الفضائيات الدينية	المجموع
التكرار	10	02	27	41	80
النسبة	12.5٪	2.5٪	33.75٪	51.25٪	100٪

من خلال هذا الجدول الذي توزعت فيه العينة حسب متغير الوسيط الإعلامي الذي يستمد ويتعرف من خلاله إلى الخطابات الدينية السلفية، نلاحظ أن الفضائيات الدينية السلفية هي أكثر نسبة مشاهدة قدرت بـ 51.25٪. حيث يستمد أفراد العينة ثقافتهم الدينية من مشاهدتهم للتلفاز عبر مختلف قنواته ذات التوجه الديني؛ لما لها من مميزات ووسائل الوسائط الحداثية التي تقوم بعملية التنشئة الدينية والاجتماعية، وأيضًا المزايا القائمة بالأساس على ثقافة الصورة وتقديم عروض ثقافية ودينية متعددة، تليها الإنترنت بنسبة 33.75٪، باعتبارها وسائل مستحدثة ومصدرًا أساسيًّا للمعلومات، ثم تليها الكتب الدينية والأشرطة، باعتبار أن الكتب مراجع أساسية تساهم في البناء الفكري والمعرفي للفرد.

جدول رقم (6): يوضح مشاهدة العينة للفضائيات الدينية السلفية

الفضائيات الدينية السلفية	قناة المجد الفضائية	قناة الفجر	قناة مكة	قناة الحكمة	قناة أهل القرآن	قناة المجد للقرآن الكريم	قناة الهدى	قناة الأمة	قناة الرحمة	قناة البصيرة	مج
المشاهدة	**10**	**04**	**02**	**09**	**06**	**12**	**07**	**03**	**22**	**05**	**80**
النسبة	**%12.5**	**%5**	**%2.5**	**%11.25**	**%7.5**	**%15**	**%8.75**	**%3.75**	**%27.5**	**%6.25**	**%100**

يتبين لنا من الجدول أعلاه أن أغلبية أفراد العينة المتمثلة في 80 طالبًا جامعيًّا يشاهدون الفضائيات الدينية السلفية، وقد تصدرت قناة الرحمة بنسبة 27.5 ٪، أي ما يعادل 22 طالبًا من مجموع 80. هذا يرجع إلى أن القناة تؤكد إعادة إنتاج الدعوة المحمدية بتأكيدها المنظومات المعرفية والمعاملاتية للسلف الصالح، تليها قناة المجد للقرآن الكريم بنسبة 15٪، ثم قناة المجد الفضائية، أما القنوات الأخرى فجاءت بنسب متفاوتة. تقوم الفضائيات السلفية على رسالة إعلامية وخطاب ديني يحاول صياغة العقل الجمعي، إذ أصبحت أدوات للضبط الاجتماعي وفق جملة من الضوابط التي تحاول ربط الواقع بالماضي المقدس.

جدول رقم (7): يبين دور الإعلام السلفي في عملية الهيمنة والتأثير

ت	الفئات	التكرار	النسبة
1	مؤثر	69	86.25٪
2	غير مؤثر	11	13.75٪
	المجموع	80	100٪

يتضح لنا من خلال الجدول رقم (7)، الذي يبين دور الإعلام السلفي في عملية الهيمنة والتأثير، أنه مؤثر في أفراد العينة بنسبة 86.25 ٪، وغير مؤثر بنسبة 13.75 ٪، وهذا يرجع إلى أن الإعلام السلفي يصوغ الضمير الجمعي من خلال بناء رموز وشخصيات دينية كاريزمية مما يسمح بعمليات التأثير، وهو ما يدعى في العلوم الاجتماعية بأسلوب النمذجة الاجتماعية، فالعملية الإعلامية تتجسد من خلال علاقة تبنى بين المرسل المتمثل في الفقيه السلفي الفضائي، الذي تنطلق منه هذه العملية، والمرسل إليه، أي الجمهور المتابع له، من خلال رسالة معينة قائمة على خطاب الشيخ، مشكّلة بذلك الخطاب السلفي الفضائي، والذي يلاحظ بتأثيراته من خلال ما يسمى بالتغذية الرجعية.

جدول رقم (8): يبين العلاقة بين الخطاب السلفي والسلطة

ت	الفئات	التكرار	النسبة
1	خطاب ديني سلطوي	31	38.75
2	مؤثر في القرار السياسي	19	23.75
3	أداة للضبط والتحكم السياسي	24	30
4	يهتم فقط بالإرشاد والإصلاح الديني	6	7.5
	المجموع	80	100٪

من خلال هذا الجدول تتبين العلاقة بين الخطاب الديني والسلطة، حسب عينة الدراسة، حيث إن أغلبية أفراد عينة البحث يقولون عن الإعلام السلفي بأنه خطاب ديني سلطوي، وذلك بنسبة 38.75٪، بالنظر إلى نماذج من الفضائيات السلفية التي تغير من سياساتها ونمطها وشعاراتها، ثم يليه الذين يقولون إنه مؤثر في القرار السياسي بنسبة 23.75٪، أما

أفراد العينة الذين يعتبرونه أداة للضبط والتحكم السياسي فبلغت نسبتهم 30 ٪؛ باعتبار أن الإعلام السلفي يحافظ على السلطة ويساير البناء الفكري للنظام، أما الذين يرون أن الخطاب الديني يهتم فقط بالإرشاد والإصلاح الديني، ولا علاقة له بالسلطة وديمومتها، فقد كانت نسبتهم هي الأقل 7.5 ٪.

نتائج الدراسة

تعد الظاهرة الإعلامية الدينية المعاصرة من المواضيع التي تتطلب الدراسة والتحليل والتفسير؛ لارتباطها بالأنظمة المجتمعية؛ إذ يعتبر الإعلام إحدى أبرز مؤسسات التنشئة التي تسعى لإعادة إنتاج وتغيير البنيات القيمية والمنظومات المعيارية داخل النسق المجتمعي. وقد شهدت السنوات الأخيرة تزايدًا كمّيًا لظاهرة القنوات الدينية السلفية التي تحمل توجهات فكرية وأيديولوجية مختلفة، برزت نتيجة تشابك عدة عوامل في مقدمتها التحولات والتغيرات التي عرفتها المجتمعات العربية، والتي استلزمت ضبط وتقنين البنية العقائدية للدين، خاصة بعد التأثيرات والتغيرات التي مست بنيته. فكان التحول إلى الواجهة المجتمعية، وربط الدين بقضايا العصر، هو الحل الأمثل للخطاب السلفي كرد فعل على مختلف السياقات الحداثية المعولمة. أي إن الخطاب السلفي المتلفز قدم نفسه كحل أيديولوجي لحالة التفكّك داخل الأنظمة العربية، وتوظيف الدين كمحرك لدفع عمليات الإصلاح المجتمعي، وعليه يمكن عرض جملة من النتائج أهمها:

– إن دراسة الخطاب الذي تحمله البرامج الدينية يبين أن الفضائيات لها دور عميق في التأثير المباشر في المشاهدين وجعلهم مستقبلين سياسيين؛ إذ تعتبر القنوات الدينية بمنزلة أدوات سياسية تروج لرؤى اجتماعية وسياسية محددة.

– كما أن الإعلام الديني أصبح رهانًا سلطويًا من خلال تأكيده الأيديولوجيات المذهبية. أي يمكننا اعتبار السلفية أيديولوجية دينية ومشروعًا نهضويًا يحاول بواسطة الإعلام إعادة إنتاج النظام الإسلامي إلى صدره الأول، وفق صورة مثالية مطابقة لهذا النموذج الماضوي المثالي. كما يحاول كذلك القيام بالتغيير المجتمعي والسياسي؛ وذلك

بطرحه لنسق معياري يؤطر الفرد المؤمن انطلاقًا من منظومة متسقة من المعاني والرموز التي تؤكد نموذج السلف الصالح.

- كما نجد أن الفضاء الإعلامي يتحكم فيه منطقان: منطق الربح التجاري، ومنطق فرض الهيمنة والتأثير، وهذا عبر مجموعة من الإنتاجات والدلالات الرمزية مثل: توقيت البرنامج، وتصميم الديكورات في مسرح العرض، وأسلوب مقدم البرامج ولغته. فالشيخ السلفي الفضائي تميز عن غيره بالشكل واللباس، فمقدمو البرامج التلفزيونية الدينية يظهرون ليس باعتبارهم علماء دين، ولكن بصفتهم شخصيات تحظى باهتمام متابعين من الجماهير، ولهم أساليب مميزة أيضًا، كما يصنفون على أنهم نجوم لهم طريقتهم الخاصة في الجذب بمنطقها الخاص في الشهرة.

وعليه، من خلال ما سبق، يمكن استنتاج أن الخطاب السلفي أصبح يصيغ شبكة من الدلالات الرمزية من خلال إعادة إنتاج زمن السلف الصالح كدعامة لبناء الواقع، بتمجيد الماضي عبر الرجوع إلى الذاكرة الجماعية والأحداث التاريخية ومحاولة إسقاطها على الحاضر.

خاتمة

إن دراستنا هذه تهتم بالظاهرة الاجتماعية في ارتباطها الوثيق بالمؤسسة الإعلامية والبعد الديني، والتي رصدنا من خلالها وحللنا بنية ومضامين الخطاب الديني السلفي في صناعة وتكوين الرأي العام. ولقد برز الخطاب السلفي الإعلامي المعاصر في الفضائيات الدينية، والقائم على سلطة الخطاب وثقافة الصورة، كخطاب تمييزي يعمل على صياغة المخيال والضمير الجمعي وفق جملة من القيم والمعايير الثقافية، وشبكة من المفاهيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتي أُنتجت من قبل نخبة سلطوية تسعى من خلالها إلى الحفاظ على سيرورتها وديمومتها.

كما لا يمكننا حصر الإعلام الديني في خطاب موحد؛ وهذا راجع إلى تعدد المرجعيات والأيديولوجيات الدينية للفضائيات أو الدعاة، والتي انتقلت فيها الحركة السلفية من مرحلة التأطير الديني المعاملاتي إلى الفعل الاجتماعي ومحاولات التغيير المجتمعي والسياسي.

قائمة المراجع

- أبو اللوز، عبد الحكيم. **الحركات السلفية في المغرب (1971-2004) بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

- عبد الحليم، محيي الدين. **الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العلمية**. الرياض: دار الرفاهية، 1984.

- ليلة، علي. **البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا**. القاهرة: دار المعارف، 1982.

السلفية: نماذج وبلدان



الجماعة السلفيَّة في الهند بين الماضي والحاضر

صاحب عالم الأعظمي الندوي[1]

الخلفيَّة التاريخيَّة للسلفيَّة أو أهل الحديث في الهند

يتفق جميع المؤرخين والمتخصصين الهنود على أنَّ للحركة السلفيَّة أو لأهل الحديث في الهند تاريخًا قديمًا يعود إلى ما قبل ظهور الدعوة السلفيَّة أو الوهابيَّة للشيخ محمد بن عبد الوهاب. فقد ظهرَت في الهند، لا سيما بعد سقوط الدولة المغوليَّة، وفي عصر الاستعمار البريطاني، العديد من الشخصيات الإسلاميَّة التي قامت بتنشيط الدعوة الإصلاحيَّة، مع التركيز على نشْر عقيدة التوحيد والقضاء على العادات والتقاليد الهندوسيَّة التي انتشرَت في المجتمع الإسلامي آنذاك انتشارًا كبيرًا. وللعلم بأنَّ التدين ومظاهره في الهند أقرب إلى التصوف منه إلى السلفيَّة أو الوهابيَّة؛ ذلك لأنَّ الهنود المتبِعين للمذهب الحنفيِّ في عموم شمال الهند والمذهب الشافعيِّ في جنوب الهند تعرَّفوا على الإسلام السُّنّي بمسحة صوفيَّة منذ القرن الخامس الهجريِّ إلى ما بعد قيام سلطنة دهلي في القرن السابع الهجريِّ، مرورًا بالدولة المغوليَّة والاستعمار البريطانيِّ. ومن هنا كان معظم الدعاة الإصلاحيين في تلك الفترة ينتمون إلى الطرق الصوفيَّة، ومنهم على سبيل المثال: الشيخ عليّ متقي الهندي المتوفى

---

1 باحث بمركز حسن بن محمد آل ثاني للدراسات التاريخية، الدوحة.

975هـ/ 1567م، والشيخ محمد طاهر پتني الگجراتي المتوفى 986هـ/ 1578م، والشيخ عبد الحق محدث الدهلوي المتوفى 1052هـ/ 1642م، والشيخ أحمد السرهندي المتوفى 1034هـ/ 1624م، والشيخ السيد مبارك محدث البلگرامي المتوفى 1115هـ/ 1703م، والشيخ مير عبدالجليل البلگرامي المتوفى 1138هـ/ 1725م، والشيخ مرزا مظهر جانجانان المتوفى 1195هـ/ 1780م، والشيخ شاه وليّ الله الدهلوي المتوفى 1176هـ/ 1762م، وابنه الشيخ عبدالعزيز الدهلوي المتوفى 1239هـ/ 1823م وأصحابه. وعند النظر في تراجم أولئك العلماء والدعاة والإصلاحيين نجد أنَّ الجميع كانوا ينتمون إلى الطرق الصوفيَّة مثل: الطريقة القادريَّة، والچشتيَّة، والسهرورديَّة، والنقشبنديَّة. والشطاريَّة... إلخ[1].

وضع السلفيَّة عند سقوط الدولة المغوليَّة وفي بداية عهد الاستعمار البريطاني

لقد أدَّت الظروف السياسيَّة في عصر الاستعمار البريطانيِّ إلى تشكيل بعض الجماعاتِ الإسلاميَّة التي تنوعَت اتجاهاتها الدينيَّة بين الإصلاح الدينيِّ والدعويِّ الخيريِّ السِّلمي والجهاديِّ المحارب، سواء ضدّ الاستعمار البريطاني أو ضدّ بعض الإمارات الهندوسيَّة، ومن أهمِّ تلك الجماعات الإصلاحيَّة الجهاديَّة تلك التي أسَّسها كلٌّ من السيد أحمد بن محمد عرفان المتوفى 1246هـ/ 1831م، وصاحبه الشيخ إسماعيل بن عبد الغني المتوفى 1246هـ/ 1831م صاحب كتاب **تقوية الإيمان**. ومع ذلك فهنالك إشكالات عديدة طرحها باحثون هنود وناقشوها في كتاباتهم، ولا سيما تلك الظروف التي أدت إلى نشأة الجماعة السلفيَّة بيد السيد أحمد المذكور. وقد انقسم الباحثون إلى فريقيْن أو اتجاهيْن في تحديد إسهاماتِ تلك الجماعة السلفيَّة ونشاطاتها الدينيَّة والإصلاحيَّة والجهاديَّة.

يرى الفريق الأول أنَّ السلفيين أو أهل الحديث قاموا بدور حاسم في عمليَّة اندلاع الثورة العامة في عام 1857م ضد الإنجليز، وكان لهم الفضل الكبير في تنسيق الجماعات

1 للتفصيل راجع: ممتاز أحمد عبد اللطيف، **تحريك أهل حديث كا تاريخي پس منظر** (دهلي: دار النشر والتأليف، 2004م)، ص43-44.

الثوريَّة ضد البريطانيين؛ كونهم مُتحلّين بأيديولوجيَّة دينيَّة وسياسيَّة ثابتة على مبدأ الإسلام وشريعته. وكذلك كان لهم إسهام كبير في دعم الثوار العاملين في الإدارة المغوليَّة في دهلي وغيرها من مراكز الثورة. كما يرون أنَّ ظهور لجان من الجنود التي استولَت فعليًّا على الحكم في دهلي ولكنه كان نتيجة لاتصال الجنود الهنود مع السلفيين والارتباط بهم، الذين طوَّروا بالفعل أسلوبهم في العمل التآمريِّ من خلال إيجاد سلسلة من التوقيفاتِ والمرافعاتِ، وتجهيز العملاء السرّيين، وإيجاد شبكة التجسس والمراقبة والاستطلاع، وعليه فإنَّ تلك الإدارة السياسيَّة التي أنشأتها بعضُ النّخب في البلاط المغولي أثناء الثورة كانت تنتمي إلى أولئك السلفيين المجاهدين[1]. في حين لا يتفق الفريق الثاني مع الفريق الأول حول ذلك، ويدعو إلى المزيد من البحث والتدقيق في مسألة مشاركة السلفيين في تلك الثورة العامة وإسهاماتهم الفعليَّة. حقيقة الأمر إنه لمن الضروري البحث عن موقف أولئك السلفيّين من الحُكم الاستعماريِّ البريطانيِّ قبل عام 1857م، والفحص الدقيق في مشاركتهم الفعليَّة في تلك الثورة أو حتى تلك النشاطات الجهاديَّة التي قام بها السلفيون في البنجاب والسند وفي الحدود الأفغانيَّة تحت قيادة السيد أحمد البريلوي؛ وذلك من أجل معرفة ما إذا كانت ضدّ الإنجليز أو ضدّ بعض الإمارات الهندوسيَّة فحسب[2].

يرى بعض الباحثين أنَّ الجهاد الذي قام به السيد أحمد وأتباعه ضد حكومة رنجيت سنگه في منطقة پنجاب وما حولها في البداية خلال الفترة ما بين عامي 1826–1831م، وفي وقت لاحق بشكل متقطِّع حتى عام 1864م ضد الإنجليز، كان مجرد مَظهر للنضال، إنما كان الهدفُ الرئيسُ منها إحياءَ تلك الحركة المتمثلة في تطهير الإسلام في الهند من الممارساتِ والمعتقداتِ والعاداتِ والتقاليد التي كانت المدرسة السلفيَّة تراها انحرافاتٍ دينيَّة، والتي

1 Ashraf, K.M., "Muslim Revivalists and the Revolt of 1857", in *Rebellion 1857: A Symposium*, edited by Joshi, P.C., (New Delhi, 1957), pp. 71,81,83,87.

2 Khan, Iqtidar Alam, "The Wahabis in the 1857 Revolt: A Brief Reappraisal of Their Role", *Social Scientist*, Vol. 41, No. 5/6 (May-June 2013), pp. 15-23; Khan, Iqtidar Alam, "The Gwalior Contingent in 1857-58: A Study of the Organisation and Ideology of the Sepoy Rebels", *Social Scientist*, Nos. 296-299, (January-April 1998), pp. 64-65.

أنشأها الشيخ وليُّ الله الدهلوي وأبناؤه وأتباعه، فضلًا عن الدعوة إلى التوحيد والتجديد والجهاد[1]. ومع ذلك اختلف بعض المؤرخين في تلك المسألة، وطبقًا لرأيهم فإنه من الصعب إرجاء إلهام تلك الحركة الجهاديَّة إلى الشيخ شاه ولي الله الدهلوي[2]؛ وعليه أطلق خصومهم على حركتهم بشكل ساخر الحركة الوهابيَّة، المستمَدة من حركة ابن عبد الوهاب في الجزيرة العربية[3]، ومن هنا فضَّل السيد أحمد وأتباعه أنْ يُطلَق عليهم "أهل الحديث" بدلًا من الوهابيين[4]. وعند النظر في نشاطاتِ أهل الحديث الدينيَّة والدعويَّة في تلك الفترة يتبيَّن أنَّ النشاطات الجهاديَّة للسلفيين كانت تستهدف فقط إمارة رنجيت سنگه وليست الحكومة البريطانيَّة ولا حتى حكام غير المسلمين الآخرين الذين يُنظر إليهم على أنهم متسامحون مع المسلمين، ويحترمون دينهم وعقائدهم[5].

إنَّ ظهور السيد أحمد في عام 1816م في الساحة الدينيَّة والدعويَّة كواعظ دينيٍّ، وكشخصيَّة بارزة بين تلاميذ الشيخ شاه عبد العزيز بن شاه وليّ الله الدهلوي كان تطوُّرًا مُهمًّا في الحياة الدينيَّة والاجتماعيَّة لمسلمي الهند. جذبَت خُطبه الناريَّة ومقابلاته الشخصيَّة حشودًا كبيرة في دهلي وما حولها، وانضمَّت غالبيَّة تلاميذ شاه عبد العزيز وأتباع مدرسة

1 Ahmad, Qeyamuddin, *The Wahabi Movement in India,* (Calcutta: Cambridge University Press, 1966), pp. 25-98. Ashraf, Ali, *Islam in the Subcontinent,* (Patna: 1992), pp. 30-33.

2 Rizvi, S.A.A., *Shah 'Abd al-'Aziz: Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad,* (Canberra: 1982), p. 531.

3 Ashraf, Ali, op. cit., pp. 30-41.

4 أشار السر سيد أحمد خان في أحد كتبه إلى تمثيل أتباع السيد أحمد لدى السلطات البريطانيَّة حول مسألة تلك التسمية، وعليه، أمرت الحكومة البريطانيَّة في عام 1888م باستبدال كلمة "أهل الحديث" بـ"الوهابي" في الوثائق الرسميَّة. ومع ذلك نجد أنَّ السلطات البريطانيَّة فضلت استخدام مصطلح "الوهابي" في جميع الأوراق والسجلات الرسميَّة. راجع السر سيد، **مقالات سر سيد** (دهلي: مجلس ترقي أدب، 1990م)، 6/ 210-221.

5 اقتبس بعض الباحثين بيانًا أصدره السيد أحمد والذي قال فيه إنَّ: "الاستيلاء على الأراضي ليس هدفه الأصلي، وأنه إذا قام السيخ بإزالة القيود التي فرضوها على المسلمين بشأن ممارسة الأحكام الإسلاميَّة في حياتهم الخاصة والعامة فلن يكون لدينا سبب للقتال ضدهم"، راجع:
Manglori, Tufail Ahmad, *Towards a Common Destiny: A Nationalist Manifesto,* translated by Ali Ashraf, (New Delhi: People's Publishing House, 1994), p. 68.

شاه وليّ الله إلى حركة السيد أحمد؛ من أجل تطهير الإسلام وتنقيته من الانحرافاتِ الدينيَّة والاجتماعيَّة[1]. كما ظهر الشاه إسماعيل حفيد شاه وليّ الله الدهلوي في الوقت نفسه باعتباره أهمَّ مُنظِّري تلك الحركة السلفيَّة الجديدة. ناقش الشاه إسماعيل بالتفصيل في أعماله طبيعة النظام الملَكيِّ في مجال النظام السياسيِّ الإسلاميِّ، مُعتبرًا أنَّ ذلك النظام يميل في طبيعته وجوهره نحو الطغيان والظلم، ولكن وفقًا لنظريته الدينيَّة والسياسيَّة فإنَّ الحاكم المسلِم في دولة معينة يتمُّ التعامل معه على أنه الإمام؛ أيْ رئيس المجتمع الإسلامي، بغضِّ النظر عن عيوبه الشخصيَّة وانحرافاته الدينيَّة والاجتماعيَّة. وعليه فإنَّ الخروج على ذلك الحاكم سيصبح ملزِمًا للمسلمين فقط في تلك الحالة حينما يذهب إلى أقصى حدٍّ لفرض القيود على ممارسة الأحكام الإسلاميَّة، وهو الأمر الذي يحوِّل دولته إلى دار الحرب. وسيقود ذلك إلى شنِّ الجهاد ضده وضدّ دولته، يقوم به إمامٌ من الجالية الإسلاميَّة المقيمة خارج دار الحرب. هنالك، إذًا، شرطان مسبقان لبدء الجهاد، أولهما: قيام المسلمين بالهجرة إلى مكان خارج دار الحرب، وثانيهما: اختيار الشخص المتدين والكفؤ كإمام للإسلام والمسلمين[2].

وفي الواقع عند النظر في حياة السيد أحمد ونشاطاته الدينيَّة والعسكريَّة منذ عام 1816م، عندما ظهر لأول مرة كشخصيَّة بارزة بين تلاميذ الشيخ شاه عبد العزيز في دهلي، ووصولًا إلى وفاته في تلك الحرب التي دارتْ بين السلفيّين وقوات رنجيب سنگه في بالاكوت عام 1831م، يكشف لنا أنه لم يكن يَعُدّ الدولة البريطانيَّة الاستعماريَّة في الهند عدوًّا للإسلام والمسلمين، والتي تستحق أنْ يقوم هو وأتباعه بشنِّ الحرب أو الثورة المسلحة ضدها[3]، بل الأدهى من ذلك أنه عندما سأله شخصٌ ما عن سبب عدم تخطيطه للجهاد ضد الحكومة

---

1 سجل طفيل أحمد منگلوري في كتابه الأردي **مسلمانون كا روشن مستقبل** أحداث وروايات مفصلة ومتعاطفة لحركة السيد أحمد الجهاديَّة. وقد ترجمه إلى الإنجليزيَّة علي أشرف بعنوان (*Towards a Common Destiny: A National Manifesto*)، راجع ص62–74.

2 راجع: شاه إسماعيل، **منصب إمامت**، مقتبسات مترجمة في كتاب:
Mujeeb, M., *The Indian Muslims,* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985), p. 463.

3 للتفصيل راجع: محمد ميان، **علماء هند كان شاندار ماضي** (دهلي: ايم برادرس، 1957م)، 3/ 56–57.

البريطانيَّة أجاب السيد قائلًا: "لا حاجة للجوء إلى الجهاد ضد هؤلاء الأشخاص غير المؤذين (بي ضرر قوم)"[1]؛ وعليه فإننا نستطيع القول إنه كان ذا صلة طيبة بالإنجليز وبالعاملين في الإدارة البريطانيَّة، ولولا ذلك لما استقبله العديدُ من الأشخاص المرموقين استقبالًا حارًّا عند وصوله إلى كلكتا عام 1821م، والذين كانوا يشغلون مناصب مهمة في السلطات البريطانيَّة[2]. ويبدو أنه تبنّى ذلك الموقف سيرًا على خُطى شيخه شاه عبد العزيز، الذي أصدر فتوى في عام 1804م وصف فيها تلك الأراضي التي يسيطر عليها الإنجليزُ باسم "دار الحرب" لأغراض قانونيَّة وشرعيَّة فحسب، ولكنَّه في الوقت نفسِه تجنَّب إصدار دعوة للجهاد ضد الإنجليز، بل على العكس من ذلك، سمح الشيخ شاه عبد العزيز لأتباعه بقبول أنواع مختلفة من الوظائف الإداريَّة والمدنيَّة في المصالح الإداريَّة البريطانيَّة في جميع نواحي الهند[3].

في الواقع، وكما تفيد المصادر المعاصرة، فإنَّ السيد أحمد لم يمتنع عن الجهاد ضد الإنجليز فحسب، بل سمح لنفسه وأصحابه بالحصول على المساعدات الماليَّة والضيافة من الأشخاص التابعين للسلطات البريطانيَّة. ونضرب هنا مثالًا واحدًا لتوضيح تلك المسألة، ففي أثناء سيره إلى السند مع أتباعه وأعوانه في عام 1826م توقَّف السيد أحمد عدة أيام في گواليار في ضيافة أميرها سندهيا الذي كان حليفًا وثيقًا للإنجليز. وكان موقف حاكم گواليار المساعد تجاه السيد أحمد في تلك المناسبة دليلًا واضحًا على السياسة الإنجليزيَّة في سبيل تشجيع السيد أحمد وجماعته في مشروعهم الجهاديِّ ضد حكومة رنجيت سنگه. بل يرى بعض الباحثين أنَّ الإنجليز منذ بداية ظهور السيد أحمد على الساحة الدينيَّة والسياسيَّة شجَّعوه على أمل إضعاف سلطة رنجيت سنگه[4]. وإنَّ الشبكة التنظيميَّة التي أنشأها السيد أحمد في

1 راجع: غلام رسول مهر، **سيد أحمد شهيد** (لاهور: 1968م)، 1/ 190-191-267.

2 عن علاقة السلفيين الطيبة بالسلطات البريطانيَّة في تلك المرحلة راجع: محمد ميان، **علماء هند كان شاندار ماضي**، 3/ 62-63.

3 Rizvi, op. cit., pp. 531-578.

4 Ashraf, Ali, op. cit., p. 30.

الأراضي التابعة للإنجليز عملتْ فيها بعد علانيةً لجمع الأموال والتبرعات والمتطوعين، ونقلها إلى المليشيات السلفيَّة التي كانت تحارب ضد رنجيت سنگه في الشمال الغربيِّ[1].

حقيقة الأمر أنَّ إعلان الجماعة السلفيَّة في قيادة السيد أحمد الجهاد في عام 1826م ضدّ حكم رنجيت سنگه، وإقامة مستوطنة لأتباعه في مجرى نهر الإندوس؛ بهدف شنِّ حرب ضد حكومة السيخ بمساعدة القبائل الأفغانيَّة أمر مثير للاهتمام، وناقشه العديد من الباحثين والمؤرخين من زوايا عديدة[2]. ولكن ما يلفت النظر ويثير انتباهًا خاصًّا حول ذلك التطور هو أنَّ الجهاد لم يهدف إلى إقامة دولة إسلاميَّة في منطقة الپنجاب نفسها، بل وفقًا لاجتهاد السيد أحمد وعقيدته الخاصة ركز فقط على إجبار سلطات السيخ على إزالة ما اعتبره قادة الجهاد قيودًا على ممارسة الأحكام الإسلاميَّة والطقوس الدينيَّة بحريَّة تامة[3].

ومن هنا فإنَّ ذلك الجهاد لم يكن بأيِّ حال من الأحوال علامة أو دلالة على الاستقطاب الطائفيِّ للشَّعب الهندي. وعلى الرغم من خطاب السيد أحمد الدينيِّ فقد نظر إليه وإلى أتباعه الهندوس والسيخ والمسلمين على حدٍّ سواء على أنهم متعصّبون ومتطرّفون يستغلون الدينَ من أجل تحقيق المصالح المعينة. فقد احترمهم الناس بسبب استعدادهم للخضوع للمعاناة في سبيل القضيَّة التي اعتنقوها. وفي الواقع عندما قام جيش السيخ "خالصه" باجتياح أراضي قبيلة "سمه" التي انشقَّت عن المجاهدين السلفيين قام جنود السيخ المكونون من المسلمين والهندوس في جيش رنجيت سنگه بإحراق كلِّ قرية في المنطقة قائلين: "إذا كنتم قد غدرتم بمرشدكم الروحيِّ فكيف يمكن أنْ تكونوا مخلصين لنا؟!"[4].

---

1 Manglori, op. cit., pp. 66-67; Mehr, op. cit., Vol. 1, pp. 273-274; Rizvi, op. cit., p. 486.

2 طبقًا لبعض الباحثين المتعاطفين مع السيد أحمد وحركته السلفيَّة، عندما هاجر السيد أحمد مع جماعته إلى حدود الهند الشماليَّة، واتخذها مركزًا لدعوته، ليتقدم منها إلى الهند لإجلاء الإنجليز، وتأسيس دولة إسلاميَّة على منهاج الكتاب والسُّنَّة... وعند الوصول إلى تلك المنطقة أسُس دولة شرعيَّة، ونفذ الحدود الشرعيَّة، وطبق النظام الإسلامي المالي والإداري تطبيقًا دقيقًا". للتفصيل راجع: السيد أبو الحسن الندوي، **جب إيمان كي باد بهار چلي** (لكهنؤ: مكتبة فردوس، 1425هـ/ 2004م)، ص7–8.

3 Manglori, op. cit., p. 68.

4 Ibid, p. 69.

ولا ريب أنَّ النزاع بين السلفيين والإنجليز بدأ بالفعل منذ عام 1838م وصاعدًا عندما اندلعَت الحرب الأفغانيَّة الأولى. وعثر على بعض السلفيين الموجودين في مخيمات في ناحية الشمال الغربي وهم يقاتلون في الجانب الأفغانيِّ ضد الإنجليز. وعندما تمكَّن الإنجليز من السيطرة على پيشاور بعد حرب الپنجاب الأولى (1844-1845م)، أصبح السلفيون المقيمون على الحدود مشتبهًا بهم في أنشطة معادية، وحتى اتُّهِموا بتخريب ولاء الجنود الهنود الذين كانوا يخدمون في الجيش البريطاني في الشمال الغربيِّ[1].

وعلى أيِّ حال، بعد استشهاد السيد أحمد، شُتّت شمل جماعته، ولجأ العديد من أفراد الجماعة إلى جبال أفغانستان، غير أنَّ العدد الأكبر منهم عاد إلى الهند بقيادة مولانا ولايت عليّ، وأتباعه الذين دخلوا في طاعة السلطات البريطانيَّة التي، طبقًا لبعض المؤرخين المعاصرين، أكرمَت الشيخ ولايت عليّ وأفراد جماعته وأعزَّتهم وأنزلتْهم ضيوفًا عندها[2]. وفيما بعد انقسمَت حركتُه إلى مركزيْن أساسييْن أحدهما في صادق پور في پتنه على نفس الرؤية والنظريَّة الجهاديَّة، أمّا المركز القديم في دهلي فاختار أعضاؤه طريقًا سلميًّا في النضال مع الإنجليز لا سيما بعد فشل الثورة العامة، مع إيجاد جبهة جديدة اشترك فيها المسلمون والهندوس على حدٍّ سواء ضد الحكومة البريطانيَّة من أجل استقلال الهند، وطبقًا لبعض الباحثين كان لتلك الجبهة دور أساس في إنشاء حزب المؤتمر الوطنيِّ الذي انعقد أول مؤتمر له في بومباي في 28 ديسمبر عام 1885م، شارك فيه الشخصياتُ البارزة من المسلمين والهندوس[3].

النزاع بين أهل السنة وبروز أهل الحديث في الساحة الدينيَّة والاجتماعيَّة

لقد كان لفرض الحكم البريطانيِّ في الهند عواقب وخيمة على مفاهيم المسلمين والهويَّة الإسلاميَّة. وجدير بالذكر أنَّ المفهوم الشائع على نحو واسع بأنَّ الإسلام يخضع لتهديدات

1 Hunter, W.W., *The Indian Musalmans,* (Calcutta: 1945), p. 15.

2 محمد ميان، **علماء هند كان شاندار ماضي**، مصدر سابق، 3/ 62-63.

3 للتفصيل راجع: المرجع السابق، 3/ 8-9.

كبيرة ساعد على تعزيز الشعور بالوحدة الإسلاميَّة التي تتجاوز الحدود الطائفيَّة والعِرقيَّة. ورغم ذلك فقد أوجد الحكم البريطانيُّ مساحاتٍ جديدة للنزاعات بين المسلمين. ففي تلك الفترة برزَت اختلافاتٌ خطيرة داخل المجتمع المسلم السُّنيِّ الأوسع نطاقًا، ممّا أدى إلى ظهور جماعاتٍ طائفيَّة محدَّدة بدقة ومعارضة بعضها بعضًا في العديد من القضايا، وكانت الجماعاتُ الرئيسة هي الديوبنديَّة والبريلويَّة وأهل الحديث والشيعة والقاديانيَّة[1]. وقد زعمَت كلٌّ من هذه الجماعاتِ أنها احتكرَت تمثيل التراث السُّنيِّ "الصحيح"، أو ما يُسمى أهل السُّنَّة والجماعة، مما حدا بهم إلى وصْم المدّعين المنافسين بأنهم ضالّون، بل مرتدّون في بعض الحالات. فقد كان رواد جماعة أهل الحديث يرون أنفسَهم كما لو كانوا يحاربون للترويج لما كانوا يعتقدون أنه الإسلام "الحقيقيُّ" الذي كان عليه الرسول الكريم وأصحابه[2].

ومِثل عدد من علماء السُّنَّة الآخرين فقد كانوا يعتبرون الشيعة خارجين عن ملَّة الإسلام. بالإضافة إلى ذلك فقد كانوا يعتقدون أنَّ الجماعات السُّنيَّة الأخرى أيضًا قد ضلَّت عن طريق "السلف الصالح". لقد زعموا أنَّ الأحناف، وهم القطاع السائد بين السُّنيين الهنود، أخطأوا في التزامهم (تقليدهم) الأعمى لعلماء المدرسة الحنفيَّة حتى عندما كانت آراؤهم تخالف الأوامر الصريحة الواردة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. لقد لاموهم على ذلك بقسوة وقالوا إنَّ هذا شبيه بالشِّرك أو خطيئة "الإشراك". فقد عارَضوا بضراوة العادات والمعتقدات الشعبيَّة التي كانت شائعة على نطاق واسع بين المسلمين الهنود، مثل: الصوفيَّة والمغالاة في محبة الصالحين، فقد أصرّوا أنَّ تلك الأمور لا تجيزها سُنَّة النبيِّ -عليه الصلاة

1 Allen, Charles, "The Hidden Roots of Wahhabism in British India", *World Policy Journal*, Vol. 22, No. 2 (Summer, 2005), pp. 87-93.

2 للتعرف بصورة موجزة على جماعة أهل الحديث والاختلافات التي تميزها عن الجماعات السُّنيَّة الأخرى راجع: كتاب عبد الرؤوف گلاب، **تاريخ أهل حديث كا تعارف** (دهلي: مكتبة المنشورات الإسلاميَّة، دون تاريخ).

والسلام- ومن ثَمّ فإنها "بدع مُضِلَّة"[1]. لقد وصفوا عاداتٍ معينة يمارسها المسلمون الهنود على نطاق واسع، مثل السجود أمام المقابر، أو الصلاة دون نطق كلمة "آمين" بالجهر، أو وضع اليديْن على البطن بدلًا من الصَّدر، ورفع السَّبابة، وأصل عدد الركعات في صلاة التراويح... إلخ، وهو ما كانوا يرونه مخالفًا لهدي النبيِّ، علمًا بأنه لا تزال تلك الاختلافاتُ التافهة الشُّغلَ الشّاغل لجميع الجماعاتِ الدينيَّة الإسلاميَّة في الهند[2].

لقد أصرّوا على أنَّ المسلمين يعتمدون فقط على القرآن والحديث كمصدر للهداية، مقدّمين بذلك فهمًا حرفيًّا للغاية لمصدَرَي التشريع الإسلاميِّ الرئيسيْن هذيْن، متجاهلين كتب التراث ونقول الأئمة من أصحاب المذاهب والفقهاء. وبوجه عامٍّ لقد تبنَّوْا مهمة إنقاذ المسلمين مما اعتقدوا أنه خطيئة الشِّرك، وحملوا على عاتقهم مسؤوليَّة هدايتهم إلى التوحيد الخالص الذي كان عليه النبيُّ وأصحابه[3]. واتخذ معظمهم من محمد بن عبد الوهاب ورفاقه مصدرَ إلهام لهم، فكانوا يولون اهتمامًا كبيرًا لانتقاد الوهابيّين السعوديّين للعاداتِ الشائعة على وجه الخصوص. ورغم ذلك فلم ينسبوا أنفسهم إلى هذا الفكر، فرفضوا أنْ يُطلق عليهم "الوهابيون" كما اعتاد معارضوهم أنْ يُسموهم منتقصين بذلك من قَدْرهم. فقد أصرّوا بدلًا من ذلك على أنهم وحدَهم يمثلون الإسلام الذي جاء به الرسولُ الكريم، وأنهم بدلًا من أنْ يؤسِّسوا طائفة جديدة فإنهم فقط يعملون على إحياء ما يعتقدون أنه الإسلام الحقيقيُّ. ومن ثَمَّ؛ فقد زعموا أنهم "الموحّدون" أو "المؤمنون الحقيقيون" و"أهل الحديث" أو "أهل حديث النبيِّ"[4].

1 ولهذا فعلى سبيل المثال يزعم شكيل أحمد ميرتهي، وهو أحد علماء أهل الحديث في دلهي، أنّ المقلدين، الذين يدافعون عن الالتزام الشديد بواحد من مذاهب الفقه الأربعة المقبولة بوجه عام، يلفّقون عبارات ينسبونها خطأ إلى النبيِّ صلى الله عليه وسلم، وهو يصرُّ على أنَّ مَن يرتكب هذا الجرم جزاؤه جهنم. راجع "مقدمة" الشيخ أحمد ميرتهي في كتاب: صلاح الدين يوسف، **تاريخ جهاد: جماعت أهل حديث اور أحناف** (دهلي: دار الكتاب الإسلاميَّة، 2003م)، ص3.

2 محمد بهاء الدين، **تاريخ أهل حديث** (لاهور: مكتبة إسلاميَّة، 2011م)، ص331-515.

3 Mohamed Ali, & Ahmad Saiful Rijal Bin Hassan, "From Legitimacy to Social Change: Understanding the Appeal of Salafism", *RSIS Commentaries*, No. 238, (2016), pp. 2-3.

4 عبد اللطيف، **تاريخ أهل حديث كا تاريخي پس منظر**، مصدر سابق، ص89-98.

ورغم خلافاتهم مع الأحناف؛ فإنَّ علماء أهل الحديث الهنود في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يتجاوزوا في خصومتهم ليتّهموهم صراحةً بأنهم كفار، رغم أنَّ هذا كان يُشار إليه ضمنيًّا في كتابات بعض علمائهم الذين اتّهموا خصومَهم بالشِّرك. ويبدو أنهم اعتبروهم -وبصورة محدودة- من زمرة المسلمين، ولكنهم يزعمون أنهم قد ضلّوا الطريق؛ ولذلك فهم بحاجة ماسَّة إلى الإصلاح. بل إنَّ بعض رواد أهل الحديث، مثل مولانا محمد ثناء الله أمرتسري المتوفى 1361هـ/ 1943م قد تعاون مع علماء الطائفة الديوبنديَّة في تأسيس جمعيَّة علماء الهند، رغم أنه كان لا يزال ينتقد بشدة بعضَ الممارساتِ والمعتقداتِ الحنفيَّة.

ورغم أنَّ معظم علماء أهل الحديث الأوائل كانوا معجبين بجهود محمد بن عبد الوهاب؛ غير أنهم لم يوافقوا على آرائه بالكليَّة. ولذلك رفَض بعضهم ما نُسب إليه من زعمه بأنَّ المسلمين الذين لم يشاركوه معتقداته كفار (غير مؤمنين) ودمُهم حلالٌ. وفي معارضة واضحة لموقف محمد بن عبد الوهاب من الصوفيَّة باعتبارها فكرًا "غيرَ إسلاميٍّ" تمامًا، فإنَّ بعض رواد جماعة أهل الحديث الهنديَّة في أواخر القرن التاسع عشر مثل: المحدّث نذير حسين الدهلوي المتوفى 1320هـ/ 1903م، وصدّيق حسن خان المتوفى 1307هـ/ 1890م، وداود الغزنوي وغيرهم كانوا صوفيين أو كانوا يميلون إلى التصوف والتزكيَة والسلوك. ويتضح من ذلك القول ما مفادُه بأنَّ رائد أهل الحديث الأوائل، صديق حسن خان، كان مقتنعًا بوجود نور صوفيٍّ ينبعث باستمرار من قبر والده[1].

وفي هذا المقام يُستحسن بنا أنْ نذكر أفكار صديق حسن خان الدينيَّة والفكريَّة بحُكم أنه كان يمثل التيار السلفيَّ التقليديَّ في تلك الفترة، وكانت نشاطاته الدينيَّة والدعويَّة تركز على نشْر التوحيد ومحاربة البدع. في الواقع كانت آراؤه وأفكاره الدينيَّة نتاج مدرسة شاه وليّ الله الإصلاحيَّة المتمثلة في التغيير والإصلاح بالطرق والوسائل السلميَّة، إلى جانب الأفكار

1 محمد أختر ياسين قدري، **إزاله فريب بجواب تقليد شخصي كي آسيب** (دهلي: كتب خانه أمجديه، 2001م)، ص82-118.

الإصلاحيَّة لكلٍّ من الإمام الشوكاني وابن تيمية[1]. وعليه قام صدّيق حسن خان وجماعته أهل الحديث بترويج الأفكار الدينيَّة والدعويَّة المماثلة على النمط السائد في ذلك الوقت[2]. ولا نبالغ لو قلنا إنَّ معظم أفكار صدّيق حسن خان بمنزلة ردِّ فعل ضدَّ المناخ الديني السائد، والذي يماثله ذلك المناخ الدينيُّ الذي عاش فيه أسلافه الأيديولوجيون المذكورون أعلاه. حيث إنه دخل دائرة الصراع مع الشيعة والقاديانيَّة والبريلويَّة وحتى الديوبنديَّة، فكانت تلك الجماعات هي أهدافه الرئيسة للانتقاد ومحاربته[3]. وقد تمَّ وصْف وجهات نظر خان الدينيَّة على أنها ركزَت على الرغبة في العودة إلى القيم الإسلاميَّة الأصليَّة التي أتى بها النبيُّ صلى الله عليه وسلم، وتخليص العالَم الإسلاميِّ من علل المشعوذين والدجّالين والمحتالين، فضلًا عن نشْر عقيدة التوحيد، ومحاربة العادات والتقاليد الهندوسيَّة[4].

ويقال إنَّ السلطات البريطانيَّة ضيَّقَت عليه وأرغمتْه فيما بعد على ترك منصبه السياسيِّ والإداريِّ في بهوپال؛ بسبب قيامه بنشر الفكر السلفيِّ أو الوهابيِّ، والدعوة إلى الجهاد ضد الحكومة البريطانيَّة[5]، ولكنَّ الحقيقة تكمُن في أنها فعلتْ ذلك بسبب تلك الإشاعات التي كان مفادها قيام صدّيق حسن وزوجه الأميرة شاهجهان بتقوية العلاقات الدبلوماسيَّة بشرفاء مكة والسلطات العثمانيَّة من أجل التآمر ضد الحكومة البريطانيَّة[6]، ومع ذلك اعترف

1 Schimmel, Annmarie, *Islam in the Indian Subcontinent,* (Leiden: Brill Publishers, 1980), p. 208.

2 Alavi, Seema, "Siddiq Hasan Khan (1832-90) and the Creation of a Muslim Cosmopolitanism in the 19th century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Volume 54, Issue 1, (2001), p. 6.

3 Schimmel, op. cit., p. 208.

4 Khan, Shaharyar, *The Begums of Bhopal: A History of the Princely State of Bhopal,* (London: I.B. Tauris, 2000), p. 148.

5 لمزيد من التفاصيل عن مسألة علاقته بالوهابية في السعودية وموقف السلطات البريطانية من نشاطاته الدينية والاجتماعية في تلك الفترة، راجع: رضية حامد، **نواب صديق حسن خان** (بهوپال: مكتبة رضية حامد، 1983م)، ص110–116.

6 Alvi, op. cit., p. 7; Schimmel, op. cit., p. 207.

مسؤولون بريطانيون فيما بعد أنهم بالَغوا في ردِّ فعلهم بناءً على الإشاعات والمؤامراتِ بين النخبة السياسيَّة في بهوبال، وأنَّ صديق حسن قد اتُّهم زورًا[1].

وفيما يتعلق بعلاقته بالوهابيين في الجزيرة العربيَّة، أو تأثُّره بالدعوة الوهابيَّة، كان الشيخ في الحقيقة يعارض محمد بن عبد الوهاب ودعوته خصوصًا في قضايا معينة مثيرة للجدل، ولا سيما فيما يتعلق بالأعمال العسكريَّة الدمويَّة وربط الدعوة بالسياسة... إلخ، غير أنَّ أهل الحديث في الهند اعتبَروا ذلك تهمة وسارعوا بعد ذلك إلى نفيها[2]. ويُستحسن بنا أنْ نقتبس فقرةً من كتابه لتوضيح تلك المسألة، حيث كتب الشيخ صديق حسن موقفَه من عبد الوهاب والوهابيَّة قائلًا: "أولئك الذين يعبدون إلهًا واحدًا من الطبعي أنْ يعترضوا على أنْ يُطلق عليهم اسم "الوهابيين" وتسمى جماعتهم بـ"الوهابيَّة" على طريق [ابن] عبد الوهاب؛ وذلك ليس لأنَّ الأخير ينتمي إلى أُمَّة مختلفة وأحوالها وسياستها المتغيرة فحسب، بل لأنه وجماعته يرون في أنفسهم أنهم وحدَهم الموحِّدون، في حين أنَّ الله ربُّ العالمين وأعدل العادلين وأحكم الحاكمين، فكيف يمكن أنْ يُطلِق على المؤمنين به اسم "الوهابيين" منسوبًا لابن عبد الوهاب، وعليه ليس من المعقول والصحيح أنْ يُنسَب أصحاب تلك الجماعة السلفيَّة إلى محمد بن عبد الوهاب"[3]. ورغم ذلك فقد كانت تلك حالات استثنائيَّة؛ لأنَّ أغلب أهل الحديث الهنود الأوائل كانوا يدعمون محمد بن عبد الوهاب ودعوته بقوة، إلا أنَّ هذا لا يعني أنَّ بعضهم لم يعارِضوه في قضايا معينة مثيرة للجدل مثلما رأينا في حالة الشيخ صديق حسن خان.

وعلى أيِّ حال فقد كان بروز أهل الحديث في الهند بصفتهم طائفة (مسلك) منفصلة عمليَّة تدريجيَّة، وكان أكثر برهان عليها إنشاء مساجد ومدارس منفصلة منذ أواخر القرن

---

1 Preckel, C., "Wahhabi or National Hero? Siddiq Hasan Khan", *ISIM Newsletter*, Vol. 11, Issue, 1, (2002), p. 31.

2 منظور نعماني، **شيخ محمد بن عبد الوهاب كي خلاف پروپيگنده اور هندوستان كي علماء حق پر اسكي اثرات** (لكهنؤ: مركز فرقان للكتب، 1998م)، ص19.

3 صديق حسن خان، **ترجمان وهابيه** (أگرا: مطبعة مفيد عام، 1884م)، ص27.

التاسع عشر وما بعده؛ ممّا أعطى الحركة مظهرَ الجماعة المستقلة عن الأغلبيَّة الحنفيَّة. وكان هذا يرجع بشكل جزئيٍّ إلى المعارَضة الشرسة التي وجدها أهلُ الحديث من الأحناف.

وفي المقابل كان العديد من العلماء الأحناف والديوبنديّين والبريلويّين ينظرون إلى أهل الحديث باعتبارهم واجهة خفيَّة للوهابيين، والذين نظر إليهم الأحناف باعتبارهم أعداءً للإسلام من أجل معارضتهم الشديدة للافتتان البالغ بالنبيِّ الكريم والصالحين، ولرفضهم للعادات الشعبيَّة وتقاليدها، والالتزام الشديد بواحدٍ من المذاهب الأربعة المقبولة بشكل عامٍّ في فقه السُّنَّة. علاوةً على ذلك فقد كانوا يرون أنَّ أهل الحديث يمثِّلون تحديًا مباشرًا لمزاعمهم بأنهم يمثِّلون الإسلام التقليديَّ. لقد أصدر العديدُ من العلماء الأحناف فتاوى تَصِم أهلَ الحديث بأنهم مهرطقون، وكانوا يشيرون إليهم باحتقار باعتبارهم غير مقلّدين نظرًا إلى معارضتهم للتقليد، والذي كان الأحناف ينظرون إليه باعتباره جزءًا لا يتجزأ من التراث السُّنيِّ القائم. فقد كانت معارضة الأحناف لأهل الحديث قاسية للغاية، ففي بعض الأماكن كان الأحناف يرفضون دخولهم مساجدهم ومدارسهم، بل ومقابرهم كذلك. وكان الزواج منهم ممنوعًا، بل إنَّ أتباع جماعة أهل الحديث كانوا يتعرضون للاعتداء الجسديِّ في بعض الأماكن.

وقد تعزَّز مفهوم الهويَّة المنفصلة لأهل الحديث بإقامة مؤتمر أهل الحديث لمسلمي عموم الهند عام 1324هـ/ 1906م، والذي حضرَه علماء من مختلف مناطق الهند، كان القاسِم المشترك بينهم هو التزامُهم الشديد برؤية جماعة أهل الحديث، كما أسَّسوا في تلك المناسبة "جمعيَّة أهل الحديث المركزيَّة في الهند"[1]، ومنذ ذلك الوقت بدأ علماء أهل الحديث يبذلون جهودًا هائلة سعيًا وراء إثبات الضلال الذي عليه الجماعاتُ المسلمة المنافِسة، وهم السُّنة والشيعة كذلك، مع التركيز على نقاط الاختلاف بين هذه الجماعاتِ وأهل الحديث؛ ليُثبِتوا زعمَهم بأنهم يمثِّلون التراث الإسلاميَّ الحقيقيَّ الوحيد، ولتعزيز مفهوم الهويَّة المنفصلة

1 **دستور أساسي مركزي جمعيت أهل حديث هند**، ص5-6.

لجماعة أهل الحديث. وقد ردَّ عليهم خصومهم بالأسلوب نفسه[1]. ولكن على الرغم من تدهور العلاقات بين أهل الحديث وغيرهم لم يتجاوز علماء أهل الحديث الأوائل في خصومتهم ليتهموا الجماعات السُّنيَّة الأخرى صراحةً بأنهم مرتدّون؛ فقد كان القيام بهذا أمرًا بالغ الخطورة؛ لأنَّ أهل الحديث في ذلك الوقت، كما هم الآن، كانوا يشكلون أقليَّة صغيرة بين أهل السُّنة. ورغم ذلك فقد بدأ الموقف في التغير بدءًا من سبعينيات القرن العشرين، فبعد أنْ حصلوا على التمويل السعوديِّ، وأقاموا علاقاتٍ مع مؤيدين سعوديين ذوي مكانة مرموقة استطاع العديدُ من قادة أهل الحديث مهاجمة خصومهم الأحناف بثقة مفرطة، رغم أنهم كانوا لا يزالون يشكلون أقليَّة بين مسلِمي الإقليم.

فقد شهدَت تلك الفترة أيضًا تحوُّلًا ملحوظًا في الهويَّة الذاتيَّة لأهل الحديث. فرغم أنَّ بعض رواد أهل الحديث لم يُخفوا خلافاتهم مع الوهابيين في المملكة العربيَّة السعوديَّة حول بعض النقاط؛ أدّى حصولهم على التمويل السعودي إلى محو تلك الاختلافاتِ تدريجيًّا، حتى إنَّ أهل الحديث أصبحوا يقدِّمون أنفسهم كنسخة كربونيَّة من الوهابيَّة السعوديَّة، دون وجود ما يميزهم عن الوهابيَّة، حيث تبنّوا تلك الصورة من الإسلام باعتبارها الصورة التقليديَّة. وكما رأى نقادهم المسلمون فقد كان لهذا تفسير واحد: هو أنَّ تلك كانت وسيلة ذكيَّة لكسب تأييد المتبرعين السعوديين الأسخياء.

العلاقة بين السعوديَّة وأهل الحديث في الهند

ترجع العلاقاتُ الوثيقة بين أهل الحديث والدولة السعوديَّة والعلماء الوهابيّين إلى العقود الأولى من القرن العشرين. ففي أوائل العشرينيّات عندما قام عبد العزيز آل سعود بغزو الحجاز بمساعدة بريطانيَّة، وأعلن تأسيس الدولة السعوديَّة الثالثة أثار ذلك استياءَ العديد من المسلمين في الهند ونواحي أخرى من العالم؛ إذ كانوا يخشون أنْ يقوم الوهابيون الذين يغالون في مهاجمتهم للتقاليد والمعتقدات السائدة بتدمير قبر الرسول والمواقع المقدسة

1 عبد اللطيف، **تاريخ أهل حديث كا تاريخي پس منظر**، مصدر سابق، ص57–73.

الأخرى في شبه الجزيرة العربيَّة[1]. وكما هو متوقَّع أدى غزو الحجاز إلى زيادة حدَّة العداء بين أهل الحديث والجماعات المسلمة السُّنيَّة الأخرى في الهند.

وفي هذا الوقت، عندما واجه الحكام السعوديون معارضةً شديدة من قِبَل عدة شخصياتٍ مسلمة بارزة في الهند، سارعَت جماعة أهل الحديث الهنديَّة إلى الدفاع عنهم. فقد أصرّوا على أنَّ الحكام السعوديين إسلاميون "بحقٍّ"، وعليه زعموا أنه يجب الدفاع عنهم مهما كانت التكلفة. وفي عام 1926م سافر بعضُ علماء جماعة أهل الحديث الهنديَّة إلى نجد لمقابلة ابن سعود وحضور مؤتمر الحجاز الذي قام بتنظيمه ليحصل على تأييد المسلمين في جميع نواحي العالَم[2]. وعند عودتهم إلى الهند قام أهلُ الحديث لمسلمي عموم الهند بتنظيم عددٍ من الاجتماعاتِ الحاشدة للحصول على التأييد لابن سعود، ومواجَهة مَن يحطّون من قدرِه بين المسلمين الهنود.

كما كتب العديدُ من علماء أهل الحديث البارزين مطوياتٍ دعائيَّة وكُتبًا تدافع عن الحاكم السعوديِّ والوهابيَّة، فزعموا أنَّ تدمير ابن سعود للأضرحة المقامة فوق القبور كان متوافقًا تمامًا مع تعاليم الإسلام. وعلى منوال آراء العديد من زملائه من أهل الحديث أعلن مؤسس ورئيس مؤتمر أهل الحديث لمسلمي عموم الهند، محمد بن إبراهيم جونا گري المتوفى 1360هـ/ 1942م في كتيب يدافع فيه عن ابن سعود أنه مناسبٌ تمامًا ليكون عاهلَ

---

1 ولدينا ملف وثائقيّ يحتوي على التماساتٍ قدَّمها ممثلو المسلمين الهنود إلى الحكومة البريطانيَّة بخصوص انتهاك القوات الوهابيَّة التابعة لابن سعود للعديد من المباني والآثار المقدسة في الحرمين الشريفين. وطلبوا فيها من الحكومة البريطانيَّة أنْ تحث ابن سعود على إعادة تلك المنشآت المقدسة والآثار التي هُدِمَت، كتلك التي كانت موجودة في جنة البقيع، وتمتنع عن تزويد ابن سعود بالمساعدات العسكريَّة والبحريَّة، أو أيّ نوع آخر من المساعدة. للتفصيل راجع:
British Library, *Hejaz and Indian Muslims, Desecration of tombs by Wahabis, etc.*, (IOR/L/PS/12/2111).

2 حول موقف زعماء حركة الخلافة من حكومة ابن سعود ولا سيما الزعيم محمد علي جوهر، وشقيقه شوكت علي، وشعيب قريشي، والسيد سليمان الندوي وغيرهم الذين حضروا ذلك المؤتمر، وعارضوا بشدة سياسات ابن سعود حيال الحرمين الشريفين وحكمه، للتفصيل راجع:
Kramer, Martin, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congress*, (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 106-109.

(حاكم) الحجاز من جميع الجوانب، دينيَّة كانت أم سياسيَّة. ومن جانبه أرسلَ ابنُ سعود عددًا من الخطاباتِ إلى قادة جماعة أهل الحديث الهنديَّة يُقِرُّ فيها بامتنانه لمساعدتهم، ويعبِّر عن دعمه لمهمتهم. وقد تمَّ نشر تلك الخطابات لاحقًا في عدة صحف تتبع أهلَ الحديث. وعليه فقد زادت الروابط التي ترسَّخت بين جماعة أهل الحديث الهنديَّة والدولة السعوديَّة وعلمائها الوهابيين الرسميين في العشرينياتِ لتصبح أكثرَ قوة في العقود التالية[1].

وقد شهدَت السبعينياتُ من القرن الماضي مشاركة متزايدة من دول عربيَّة معينة ومؤسساتٍ ومتبرِّعين شخصيين تحت رعاية عدد من المنظَّمات والمؤسَّسات الإسلاميَّة في الهند. وقد كان هذا نتيجة مباشرة للارتفاع الهائل في عائداتِ النفط، وخاصةً بعد الزيادة الشديدة في أسعار النفط التي أقرتْها الدول الأعضاء بمنظمة الدول المصدِّرة للنفط (الأوبك) أثناء الحرب العربيَّة الإسرائيليَّة عام 1973م. ورغم أنه لا يمكن التأكد من الحجم الحقيقيِّ للمساعدة الخليجيَّة للمنظماتِ الإسلاميَّة الهنديَّة؛ فإنها كانت مساعدة هائلة دون شك، رغم أنَّ الصحافة الهنديَّة دأبت على المبالغة بشأنها. لقد ذهبَت معظم المساعدات الماليَّة الخليجيَّة، بما فيها السعوديَّة، إلى المنظمات الإسلاميَّة السلفيَّة لإنشاء المساجد والمدارس ودور النشر. وبدرجة أقل، تمَّ توجيه الأموال إلى المؤسسات الإسلاميَّة لإنشاء المستشفياتِ في الأحياء المسلِمة، وتوفير المنح الدراسيَّة للطلاب المسلمين المحتاجين[2].

وكان التمويل السعوديُّ للمؤسساتِ الإسلاميَّة في الهند يأتي عبر مجموعة من الموارد، والتي تتضمن الدولة السعوديَّة نفسها ومنظمات إسلاميَّة مختلفة برعاية سعوديَّة مثل: رابطة العالم الإسلاميِّ بمكة، ودار الإفتاء والدعوة والإرشاد، وكذلك متبرعون شخصيون، ومعظمهم من الشيوخ الأثرياء وبعضهم تربطه علاقات وثيقة بالأسرة المالِكة السعوديَّة.

---

1 لمزيد من التفاصيل راجع: أبي المكارم عبدالجليل، **إمام محمد بن عبدالوهاب كي دعوت اور علماء أهل حديث كي مساعي** (بنارس: إدارة البحوث الإسلاميَّة، 2001م)، ص37–159.

2 للاطلاع على مناقشة شيقة للاقتصاد السياسي للمساعدات الخارجيَّة السعوديَّة والترويج للوهابيَّة السعوديَّة في الخارج، راجع: عبد القيوم، **أمريكي خليج فارس پاليسي اور سعودي عرب** (حيدر آباد: 2004م).

كما أنَّ العديد من المسلمين الهنود الذين يعملون في المملكة العربيَّة السعوديَّة في وظائف مختلفة يرسلون المال لتمويل المؤسساتِ الإسلاميَّة، ومعظمها يوجد في البلداتِ والقرى التي يعيش فيها عائلاتهم. بالإضافة إلى ذلك، يقال إنَّ السفارة السعوديَّة في نيودلهي لها روابط وثيقة بعدد من علماء الدين الإسلاميِّ والصحفيّين المسلمين ومديري المؤسساتِ الإسلاميَّة في البلاد. ورغم أنه لم يكن من الممكن التحقق من ذلك؛ فإنَّ هناك مزاعم بأنَّ طلبات المساعدة الماليَّة غالبًا ما يتمُّ تقديمها إلى السفارة من طرَف هؤلاء الأشخاص والمؤسساتِ، لتقوم السفارة بدورها بتوجيه هذه الطلباتِ إلى الجهاتِ المختصَّة في المملكة العربيَّة السعوديَّة نفسها[1].

وهنالك أيضًا مزاعم بأنَّ عددًا من الصحف والمجلات، المملوكة للمسلمين وغيرها، تحصل على أموال من موارد سعوديَّة لنشر مقالاتٍ لدعم النظام السعوديِّ الحاكم. علاوةً على ذلك، فإنه من المؤكد أنَّ السلطاتِ السعوديَّة تدفع رواتبَ عدد من المدرسين، المعروفين باسم المبعوثين، الموظفين في مختلف المدارس الهنديَّة لأهل الحديث، ومعظم هؤلاء المدرسين خريجو جامعات سعوديَّة ويرتبط معظمُهم بأهل الحديث. بالإضافة إلى التمويل السعوديِّ للمدارس السلفيَّة ومراكزها البحثيَّة لنشْر المؤلَّفات، وترجمة الكتب العربيَّة للشيخ عبد الوهاب والعلماء الوهابيّين السعوديّين إلى اللغاتِ الهنديَّة وترويجها في جميع أنحاء الهند[2].

وما المساعداتُ الماليَّة لمؤسسات إسلاميَّة محدَّدة سوى طريقة واحدة سعى من خلالها السعوديون لمناصرة القادة المسلمين البارزين وصُنّاع الرأي في الهند والتأثير عليهم كذلك. وتتضمن صور المساعدة الأخرى: رحلات الحج المدعومة للقادة المسلمين، ومساعدة دور نشْر معينة ومنح دراسيَّة لطلاب المدارس للدراسة في الجامعات الإسلاميَّة السعوديَّة، إلى جانب منْح وظائف لهؤلاء الخريجين في القطاعيْن العامِّ والخاصِّ بالمملكة العربيَّة السعوديَّة.

1 Racimora, William, *Salafist/Wahhabite Financial Support to Educational, Social and Religious Institutions,* (Brussels: European Union, 2013), pp. 16-19.

2 راجع: مقدمة كتاب مترجم بالأردي، عبدالعزيز بن عبد الله بن باز، **سيرة محمد بن عبد الوهاب** (دهلي: دار الكتاب الدوليَّة، دون تاريخ)، ص 47-48.

وهنالك اعتقاد بأنَّ المستفيد الأكبر من هذه الهباتِ السخيَّة هم أهل الحديث، رغم أنَّ هنالك مزاعم بأنَّ الجماعة الإسلاميَّة والجماعة الديوبنديَّة استفادتا أيضًا من تلك المساعداتِ إلى حدٍّ ما على الأقل في تلك الفترة. أمّا الطائفة البريلويَّة والشيعة - وكلاهما تنظر إلى الوهابيَّة باعتبارها هرطقة في مجملها- فقد حصلَتا على مساعداتٍ قليلة للغاية، أو لم تحصلا على أيِّ مساعداتٍ على الإطلاق من المصادر السعوديَّة. وهذا يشير إلى أنَّ التمويل السعوديَّ للمؤسساتِ الإسلاميَّة في الهند كان يهدف إلى خدمة رؤية أيديولوجيَّة معينة للإسلام والترويج لها، وهي الرؤية التي ترتبط بمصالح النظام السعوديِّ الحاكم وعلمائه الرسميّين من الوهابيّين[1].

وضْع أهل الحديث أو التيارات السلفيَّة في الهند في الوقت الحالي

في السَّنوات الأخيرة، بدأ الإعلام الهنديُّ المتهور يسهم في نشر مسألة صعود التطرف الإسلاميِّ في الهند وترسيخه بنمو الحركة السلفيَّة وتياراتها العديدة ونشاطاتها الدينيَّة والفكريَّة[2]. وعلى سبيل المثال، تمَّ وصْف 21 شخصًا من سكان ولاية كيرالا كأتباعٍ للحركة السلفيَّة، والذين سافروا إلى أفغانستان عبر دبي في مايو عام 2016م للانضمام إلى ما يُسمى بدولة خراسان الإسلاميَّة، التابعة لداعش في منطقة أفغانستان وپاكستان[3]. وبالمثل، يقال أيضًا إنَّ نصف الخمسة وخمسين من المتطرّفين المسلمين المعتقلين في الهند عام 2016م بتهمة الإرهاب والتطرف هم من أتباع مدرسة الفكر السلفي[4]. فقد أثارَت

1 Mishra, Abhinandan, "*Saudi cash floods India to promote Wahhabism", The Sunday Guardian*, (27th June, 2015); Suroor, Hasan, "*Indian 'concern' over Saudi funding for extremists", The Hindu*, (17th March, 2011).

2 Raman, Sunil, "The New Threat to Islam in India: Hardline Wahabis and Salafis are attracting new converts", *The Diplomat*, (February 04, 2016).

3 Safi, Micahel, "How Isis recruiters found fertile ground in Kerala, India's tourist gem", *The Guardian*, (29th November, 2017).

4 Jain, Sreenivasan, "Truth vs Hype: The Shadow of Salafism", *NDTV*, (24th September, 2017).

تلك الاعتقالاتُ قلقًا كبيرًا في الأوساط الإسلاميَّة خصوصًا وأنَّ بعض الكتاب الهنود ربطوا نمو التطرف والعنف في الهند بالسلفيَّة التي وصفَها أولئك الكتاب والصحفيون بـ"التهديد الجديد للإسلام في الهند"[1]، في حين هاجمَت العديد من المنظماتِ والجماعاتِ الإسلاميَّة غير السلفيَّة تلك التيارات السلفيَّة الهنديَّة بسبب عدم تسامُحها مع الطوائف الدينيَّة والاجتماعيَّة الأخرى، وبممارسة زيارة المقابر والاحتفال بعيد ميلاد النبيِّ صلى الله عليه وسلم، والتي كانت ولا تزال مستمرَّة في شبه القارة الهنديَّة منذ ظهور الإسلام فيها وفي جنوب آسيا.

كما أثيرَت مخاوف حول كميَّة كبيرة من المساعدات الماليَّة القادمة من المملكة العربيَّة السعوديَّة، موطن الحركة السلفيَّة الحاليَّة أو الوهابيَّة المتنوعة، من أجل تمويل المدارس الإسلاميَّة في ولايات مثل: كيرالا وكرناتكا وأتر پرديش وغيرها[2]، وعليه ووفقًا لبعض الباحثين فإنَّ الجهات المعنيَّة قدمَت اقتراحاتٍ بأنْ تقوم الحكومة بتتبُّع التمويلاتِ الأجنبيَّة للمؤسسات الإسلاميَّة من خلال وضْع ضوابط صارمة في مكانها. وحذرَت وكالات الاستخبارات من أنَّ الوهابيين والسلفيين من الجزيرة العربيَّة سيتمُّ فحص هويتهم فحصًا دقيقًا قبل إصدار تأشيرات الدخول للهند[3]. ولكن يبدو أنَّ هنالك سيناريو آخر للموضوع، فقد كشفت معلومات عن ويكيليكس أنَّ المملكة العربيَّة السعوديَّة أنفقَت نحو 1700 مليون روپيَّة هنديَّة (نحو 250 مليون دولار أمريكي) لإقامة المدارس والمراكز الدينيَّة على

1 Raman, Sunil, "The New Threat to Islam in India", *The Diplomat*, February 04, 2016.

2 Raman, Sunil, "Saudi funding fans ultra-conservative Islam in India; the political, ideological response to it remains meek", *First Post*, (Nov 23, 2015).

3 Raman, Sunil, "The New Threat to Islam in India", February 04, 2016.

المنهج السلفيِّ الوهابيِّ، وذلك بشكل أساس من أجل مجابهة التوعية الإيرانيَّة بالشيعة الهنود والجماعات الإسلاميَّة الأخرى مثل: جماعة التبليغ والدعوة والبريلويَّة وغيرها[1].

في الحقيقة، فإنَّ السلفيَّة أو أهل الحديث في الوقت الحالي في الهند متنوعة ومتعددة الأفكار والاتجاهات مثل: التيارات السلفيَّة الأخرى في الدول العربيَّة. ويُعد التيار السلفي "جمعية أهل الحديث" من التيارات السلفيَّة القديمة القائمة على أسُس متينة وله وجود وحضور قوي في داخل المجتمع الهندي، ومنذ السنوات الأخيرة تغيرَ الكثير من المفاهيم الدينيَّة في هذا التيار، فبدأ يؤمن بالتعدديَّة الدينيَّة والمذهبيَّة والثقافيَّة ويعزز التسامح الديني والمذهبي والثقافي المتنوع. ولديه تاريخ ثريّ من التعايش السلمي ويُعرف بخصائصه الهندية المتمثلة في محاولة الجمع أو التوفيق بين المعتقدات الدينيَّة المختلفة وطبيعتها المتنوعة. وعليه، يدعو دعاة ذلك التيار السلفي إلى تعليم مبادئ الخير المتبادل والوحدة والسلام والأخوة ومحبة للبلاد واحترام القيم الإنسانيَّة الرافضين لأسباب الصراع والفرقة[2].

وتوجد لتيار "جمعيَّة أهل الحديث" مراكز ومؤسسات دينيَّة منتشِرة في جميع أنحاء الهند، ولكنَّه يعمل عملًا رئيسًا في الوقت الحالي في نحو عشرين ولاية في الأجزاء الشماليَّة والوسطى من البلاد[3]. وتدعي جمعيَّة أهل الحديث أنها تمثل نحو 22 مليون سلفي في الهند

---

1 وفقًا لتقارير بعض الباحثين؛ فإنَّ المملكة العربيَّة السعوديَّة تشعر بالقلق الشديد من نفوذ إيران المتنامي في الهند وتواصل طهران مع الطائفة الشيعيَّة في البلاد، وعليه كانت الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي في مكة طلبت من المملكة العربيَّة السعوديَّة إنشاء مراكز ومدارس سلفيَّة/ وهابيَّة في الهند. للتفصيل راجع المقال:

Singh, Sushant, "In WikiLeaks, how Saudi Arabia wanted to match Iranian influence over India", *The Indian Express*, (June, 24, 2015).

2 للتفصيل عن تاريخ جمعيَّة أهل حديث بالهند ومقاصدها وأهدافها الدينيَّة والاجتماعيَّة والدعويَّة في كتاب خاصّ له المنشور بعنوان **مركزي جميعت أهل حديث هند كي دعوتي، تعليمي اور رفاهي خدمات** (دهلي: مركزي جمعيت أهل حديث هند، دون تاريخ)، ص 3–4–5.

3 المرجع السابق، ص 6–7.

أيْ نحو 13 في المئة من مجموع السكان المسلمين، وتنظّم العديد من المؤتمرات واللقاءات والفعاليات الدينيَّة والثقافيَّة في كل عام[1].

وضمن الحركة السلفيَّة في الهند هنالك تياران سلفيان رئيسان في جنوب الهند في الوقت الحالي[2]، وهما تيار "ندوة المجاهدين" وأفرعها في كيرالا وما حولها، وتيار الحركة السلفيَّة في كرناتكا. تأسّس تيار حركة المجاهدين في عام (1947–1950م)، وله تاريخ قديم يعود إلى الشيخ سيد ثناء الله المكتي تهنكل الذي عاشَ في القرن التاسع عشر الميلادي في ولايَّة كيرالا[3]. ويختلف هذا التيار الأخيرُ اختلافًا يسيرًا عن جمعيَّة أهل الحديث واتجاهاته الفكريَّة في أنَّ تيار ندوة المجاهدين يتأثر في بعض الأحيان بالحركات الماركسيَّة في كيرالا. ومع ذلك، يوجد لكلا التياريْن مدارس ومراكز دينيَّة وتعليميَّة وشبكات مدارس تعمل في العديد من

1 () المرجع السابق، ص13–32.

2 () لعل أقدم تيار سلفي في كيرالا أنشئ في شكل منتدى للعلماء المسلمين باسم "كيرالا مسلم إيخيا سنكم"، والذي نتج عنه في الاجتماع السنوي العام لولاية كيرالا تيار سلفي منظم باسم "جمعيَّة علماء أهل السنة والجماعة بكيرالا" في عام 1924م، وقامت تلك الجمعيَّة بإنشاء تيار "ندوة المجاهدين كيرالا" فيما بعد. للتفصيل راجع مقال منشور في صحيفة إلكترونيَّة:
Kerala Nadvathul Mujahideen, (https://bit.ly/2DGyJzU); Samad, M. Abdul, *Islam in Kerala: Groups and Movements in the 20th Century,* (Kollam: 1998).

3 () كان الشيخ ثناء الله يُعَد من رواد الزعماء الإصلاحيّين في مالابار في الهند البريطانيَّة. وكان داعيًا للإقبال على التعليم الغربي مع التحلي بالتعليم والثقافة الإسلاميَّة في مجتمع مابلا المتخلف آنذاك. ويُعَد أول عالم مسلِم من مالابار عرف بأهميَّة تعليم الثقافة الغربيَّة المتطورة، وبضرورة إلمام التعليم الغربي من أجل فهم مسألة إصلاح التعليم والثقفة لدى المسلمين في الهند. بدأ مسيرته المهنيَّة كمفتش الضرائب والمكوس في إدارة الحكومة البريطانيَّة في الهند غير أنه استقال في وقت لاحق من ذلك المنصب بسبب قيام إدارته بدعم المبشرين المسيحيّين ونشاطاتهم التبشريَّة في مالابار. وبذل مجهودًا كبيرًا في وقف نشاطاتهم الدينيَّة والثقافيَّة في مالابار، وقام بهجوم مضاد على محاولتهم ومدارسهم التبشريَّة لتشويه صورة النبي صلى الله عليه وسلم. ومن أجل تحقيق أهدافه المرجوة ألف كتبًا عديدة لإبراز أعمال مشاهير الإسلام بلغته الأم مليالم. كان يحلم بالمجتمع الإسلامي الجديد الواعي بمزايا الثقافة الغربيَّة المتمكن من الثقافة الإسلاميَّة. وكان ينتمي إلى حركة الخلافة ويشارك في نشاطاتها السياسيَّة والثقافيَّة، ويقال إنه يُعَد واحدة من الشخصيات التي أسهمَت في اندلاع ثورة موپلا ضد الهندوس والدولة البريطانيَّة في كيرالا آنذاك. للتفصيل راجع:
Filippo Osella & Caroline Osella, "Islamism and Social Reform in Kerala, South India", *Modern Asian Studies*, Vol. 42, No 2/3, (2007), pp. 325-330.

المناطق. وهما يمثلان معًا غالبيَّة السلفيين الهنود، ويتعاونان تعاونًا متواصلًا مع بعضهما البعض في الشؤون والقضايا الدينيَّة والثقافيَّة والدعويَّة[1]. وبالرغم من ذلك، يُعَدُّ تيار حركة المجاهدين من التيارات السلفيَّة الإصلاحيَّة الراديكاليَّة، ويستمد إلهامه من مجموعة واسعة من المشارب الفكريَّة سواء في الهند أو في العالم العربي والإسلامي[2]. وكذلك له تاريخٌ طويلٌ حول الخلاف مع التياراتِ الإسلاميَّة الهنديَّة الأخرى مثل "الجماعة الإسلاميَّة"، لا سيما حول القضايا السياسيَّة والحاكميَّة... إلخ[3]. غير أنَّ ذلك التيار السلفيَّ يسهم أيضًا إسهامًا كبيرًا في التوعية التعليميَّة والثقافيَّة في مجتمع كيرالا، وطبقًا لبعض الباحثين فإنَّ تلك النشاطاتِ التعليميَّة للتيار حققت نسبة عالية من نشر التوعية عن أهميَّة العلم والثقافة والمعرفة في المجتمع الكيرالي[4]. وفي الواقع، إنَّ التياراتِ الإصلاحيَّة الإسلاميَّة في كيرالا ذات طابع محليٍّ، وفي الوقت نفسه تنبثق في إطار سياق اجتماعيٍّ وسياسيٍّ وتاريخيٍّ محدَّد، المؤمن بأفكار حركة الجامعة الإسلاميَّة المعتقدة بتوسيع نطاق السيادة الإسلاميَّة في جميع أنحاء العالم[5].

وفي الوقت الذي ترفضُ فيه الجماعات والمنظمات الإرهابيَّة الجهاديَّة، مثل تنظيم الدولة الإسلاميَّة والقاعدة، الديمقراطيَّة كنظام للحكم، وتسعى للإطاحة بالحكومات القائمة في الدول العربيَّة والإسلاميَّة من أجل إرساء حكم الله حسب معتقداتهم الفكريَّة والدينيَّة، فإنَّ مثل ذلك الاعتقاد لا يلقى تأييدًا تامًّا من قِبَل المنظماتِ والجماعاتِ والتياراتِ السلفيَّة في الهند. وقد أشار الشيخ وصيّ الله عباسي، أحد الرموز السلفيَّة في الهند، والذي يدرس

1 للتفصيل راجع: **مركزي جميعت أهل حديث هند كي دعوتي، تعليمي اور رفاهي خدمات**، ص 43-44.

2 *Prabodhanam 60th anniversary issue*, (Calicut: 2009), p. 318.

3 Samad, M. Abdul, *Islam in Kerala: Groups and Movements in the 20th Century,* (Kollam: 1998), pp. 157-158.

4 Lakhani, Abdul Hafiz, "Muslim literacy lowest: demographic report", *The Milli Gazette*, (Dec. 2012).

5 Filppo, op. cit.; Kinalur, Mujeeb Rahman, *Muslim navothaanavum aadhunikathayum,* (Calicut: Yuvatha Books 2010).

في مكة المكرمة، إلى أنَّ السلفيَّة ترى أنَّ مفهوم الديمقراطيَّة وإجراء الانتخابات وغيرها مفهوم خاطئ وغير مقبول، بل هو حرام، وعلى الرغم من ذلك، حثَّ الشيخ المسلمين على المشاركة في الانتخابات، والإدلاء بأصواتهم ضد رئيس الوزراء الحالي مودي في انتخابات عام 2014م، مشددًا على أنه، نظرًا إلى الظروف الخاصة، فإنه من المفيد استراتيجيًّا أنْ يشارك مسلمو الهند في الانتخاباتِ ويدلوا بأصواتهم فيها[1].

وفي مؤتمر الهند العام الثالث والثلاثين في عام 2016م، شدَّد قادة جمعيَّة أهل الحديث على أهميَّة الثقافة الهنديَّة: "لا يمكن لنا أنْ نحرزَ تقدُّمًا بتجاهل الثقافة الهنديَّة والاستفادة منها"[2]. وعلاوة على ذلك، فإنَّ مؤتمراته السنويَّة يحضرها العديد من الرموز الدينيَّة والثقافيَّة من مختلف الأديان والمذاهب الدينيَّة مثل: آريا سماج، وهي مؤسسة دينيَّة هندوسيَّة تأسست عام 1875م من أجل الدعوة إلى التوحيد الخالص والقضاء على الاعتقاداتِ الدينيَّة الهندوسيَّة الخاطئة مثل: عبادة الأصنام والأوثان، والاعتماد على الكتب الهندوسيَّة المقدسة ويداس[3]. كما شدَّد بعض المتحدثين على موضوع الوحدة بين المسلمين والهندوس من خلال توضيح ميراث الزعيم مولانا أبو الكلام آزاد الديني والسياسي والفكري، والذي يُعَدُّ أحد رموز الحركة الوطنيَّة في الهند البريطانيَّة[4].

كما يتَّخِذ التيار السلفي في "كرناتك" ذلك النهج فيما يتعلق بالديمقراطيَّة والدستور الهنديِّ. وفي أحد خطاباته، شرح مصطفى تنوير، الناطق والمنظِّر الأيديولوجي لتيار حركة المجاهدين الشباب- وهو فرعٌ من التيار السلفيِّ في كرناتكا- أهميَّة اتباع الدستور الهندي.

---

1 ووفقًا لرأيه فإنه لا يمكن القول إن المشاركات في العمليَّة الديمقراطيَّة والانتخابات حرام في كلِّ ظرف أو موقف أو حلال في كلِّ حالة أي الأمر يختلف من حالة إلى أخرى حسب الظروف، ثم إنَّ الضرورات تبيح المحظورات. للتفصيل راجع:
Umer, Arshan, "Is voting haraam or shirk? Democracy in Islam by Sheikh Wasiullah Abbas", *Crescent Magazine*, (25 September 2016).

2 Ali, Maulana Asghar, *Country's different organizations are a bunch of garden's flowers,* Ahle Hadees Conference, 2016.

3 *All India Ahle Hadees Conference, 2010.*

4 Ali, Maulana Asghar, op. cit.

وقال أيضًا إنه طالما أنَّ حكومة الهند وعدت بالحريَّة الدينيَّة؛ فإنَّ الامتناع عن المشاركة في العمليَّة الديمقراطيَّة لا يصبح مُعاديًا للوطنيَّة فقط، بل مناهضًا للإسلام أيضًا[1]. وعلاوة على ذلك، شجَّع مجيب الرحمن كنالور، الرئيس السابق لمنظمة اتحاد الشبان المجاهدين- الجبهة الشبابيَّة للتيار السلفي في كرناتكا- على تجديد مناهج المدارس الدينيَّة لمحاربة الأيديولوجيات المتطرفة، وذلك في مؤتمر انعقد في عام 2016م[2].

وعلى الرغم من الشموليَّة لذينك التياريْن لجماعات أهل الحديث في الهند، فقد تناهى إلينا الخبر عن العديد من وقائع المشاحنات والمشاجَرات الطائفيَّة على مدى السنواتِ القليلة الماضية في الهند. ويمكن أنْ يُعزى ذلك إلى السلفيَّة الجهاديَّة الجديدة المستوردة إلى الهند من الشرق الأوسط، ولا سيما من الدول العربيَّة التي اندلعَت فيها ثورات الربيع، ومع ذلك، فإنَّ ذلك الصنف الجديد من السلفيَّة يُعد من التيارات السلفيَّة الفضفاضة وغير المنظَّمة، بحيث يقتبس معظم أتباعها معارفهم وتعاليمهم الدينيَّة والفكريَّة من الدعاة عبر الإنترنت في جميع نواحي العالم. وعليه صار ذلك التيار السلفيُّ الجديد أكثر تطرفًا وتعصُّبًا بشأن المعتقداتِ الأخرى، كما أنَّ أتباعه صاروا أكثر انتقادًا للتيارات السلفيَّة الهنديَّة القديمة نفسها. وعلى سبيل المثال، وصفَت المواقع السلفيَّة المتشددة تيار "جمعيَّة أهل الحديث" بأنه مليء بالارتباك والتشويش والكذب... ومركزهم جمعيَّة أهل الحديث بعيد كلَّ البعد عن السلفيَّة، وسيعترف بذلك أيُّ شخص لديه ذرَّة من الصِّدق والإخلاص حيال السلفيَّة الحقيقيَّة... وكيف يمكن لهذا المركز أنْ يمدح ويعظِّم رجلًا مثل سيد أحمد خان، وأنْ يضعه بين أفراد أهل الحديث والسلفيين[3]. وبالمثل، "انتقد بعضُ رجال الدين السلفيّين في السعوديَّة التيار السلفيّ في كرناتكا لكونه منحرفًا عن المسار الحقيقي"[4].

1 Thanveer, Musthafa, "Can Muslims Compromise with Democratic Governances?": (https://bit.ly/2QiY8kt).

2 "No need to leave country for Islam: Mujahid leader", *The Hindu*, (July, 206).

3 Iyaad, Abu, "Neo-Mu'tazili Sayyid Ahmad Khan and Markazi Jamiat-E-Ahle Hadees Hind", *Salafis.com*, (2014).

4 Hasan, Nabeel, "The Salafisation Of Kerala's Muslims", *Swarajya*, (August, 2016).

لم تستقطِب وسائل الإعلام الهنديَّة الكثير من تلك التطوراتِ داخل التياراتِ السلفيَّة الهنديَّة، ولا سيما ذلك الاتجاه المتنامي للجهاديين المتعلمين الذين لهم صلاتٌ بالدُّعاة الناطقين باللغة الإنجليزيَّة عبر الإنترنت، بدلًا من صلاتهم الوثيقة بدعاة ورجال الدين المتمركزين في المدارس الإسلاميَّة والمراكز الدينيَّة أو في المساجد المجاورة. ووفقًا لبعض الباحثين فإنه يمكن لِمثل أولئك الأفراد أنْ يجدوا أنفسَهم في مساراتٍ حتميَّة نحو التطرف والعنف إذا تمكَّنوا من الوصول إلى المكان الصحيح على الإنترنت، ولزموا أنفسهم لتلك الشريحة الدعويَّة المتطرفة والإرهابيَّة. وهذا هو الاتجاه الذي اكتسب سرعة السير في جميع أنحاء العالم من أجل التواصل مع دعاة الإنترنت والذين يقومون بدور حاسم في تطرف الشباب[1]. في الواقع، إنَّ الكثير من الشباب المسلمين الهنود الذين انضمّوا إلى داعش لم يكونوا معروفين بالعلاقاتِ بالشيوخ السلفيّين التقليديّين العاملين في المساجد والمدارس الإسلاميَّة، بل كانوا يحضرون البرامج الدينيَّة التي يحتفظ بها أقرانهم، وهي نزعةٌ لوحظَت في أجزاء أخرى من بلدان جنوب آسيا أيضًا[2].

ومن هنا، نجد أنَّ الكثير من أولئك الشبان الذين تحوَّلوا إلى التطرف والعنف يعملون عملًا مستقلًّا بين الأصدقاء والعائلة، وهي حقيقة أقل اعترافًا على المستوى الرسميِّ الهنديِّ للأسف. وقد حددَت بعض التقارير أيضًا أشخاصًا ليس لهم أيُّ صلة بأيِّ شخص آخر سوى بمشغّلي داعش من سورية وأفغانستان الذين التقوا بهم عبر الإنترنت[3]. وفي الواقع هم الأكثر عرضة للعنف والتطرف ويشكلون خطرًا حقيقيًّا على الإسلام والسَّلام في الهند. وقد يتضح ذلك التطور على أفضل وجهٍ من حادث تعطلَت فيه عمليَّة إرهابيَّة زرعتْها خليَّة إرهابيَّة لداعش في حيدر آباد في يونيو من العام الماضي. وكان مكان وجودهم يُدار بواسطة قائد مجموعة من الجهاديّين الهنود في الرقة، سورية. وقد بلغ الإرهابيّون مرحلة متقدمة من

1 Gilsinan, Kathy, "ISIS and the 'Internet Radicalization' Trope", *The Atlantic*, (Dec. 2015).

2 Basit, Abdul, "Threat of Urban Jihadism in South Asia", *Counter Terrorist Trends and Analyses*, Vol. 10, No. 3 (March 2018), pp. 1-5.

3 Callimachi, Rukmini, "Not 'Lone Wolves' After All: How ISIS Guides World's Terror Plots From Afar", *The New York Times*, (Feb. 4, 2017).

التخطيط لضرب أهداف متعدّدة في المدينة، بما في ذلك بعض المعابد الهندوسيَّة، والأسواق والمراكز التجاريَّة ومركز للشرطة. وإنَّ المجموعة المشاركة في تلك العمليَّة الإرهابيَّة كانوا متعلمين ومثقفين وخريجين في مجال هندسة البرمجيات وعلوم الأجهزة الإلكترونيَّة وإدارتها، وتعلَّموا عبر الإنترنت كيفيَّة صنع القنابل، واشتروا المواد المفجرة وكميات كبيرة من المواد الكيماويَّة من أجل صُنع القنابل. وعندما داهمَت الشرطة مقرَّهم وقبضوا عليهم وجدوا عندهم أسلحة، ووثائق هويَّة مزورة، وكتيبات لتعليم صنع المتفجرات إلخ[1].

وعليه، فعلى الرغم من وجود الاختلافات الدينيَّة والصراعات المذهبيَّة القديمة بين التياراتِ السلفيَّة والجماعاتِ الدينيَّة الأخرى، فقد أدَّت الظروف الراهنة جميع تلك التيارات الإسلاميَّة إلى الاتفاق على مسألة الإرهاب والتطرف الديني، وعليه فقد أصدرَت مدارس دينيَّة تابعة لتلك التيارات الدينيَّة ولا سيما مدرسة ديوبند فتاوى قويَّة تدين منظمة داعش ونشاطاتها إدانة تامة، وباستثناء الفتاوى السابقة التي تتحدَّث ضد الإرهاب بشكل عام[2]، كما أصدر مركز (جمعيت أهل الحديث) فتاوى كثيرة ضدَّ أعمال العنف والتطرف والإرهاب وكيفيَّة نبذها، وجمعَت تلك الفتاوى في شكل كتاب ونشر له أكثر من عشرة آلاف نسخة لتوزيعها باللغات الهنديَّة والإنجليزيَّة[3]. وكذلك شجبَت بعض التيارات السلفيَّة الأخرى مثل: تيار الحركة السلفيَّة في "كرناتك" شجبًا تامًّا جميعَ أشكال العنف والإرهاب والتطرف، بما في ذلك تنظيم الدولة الإسلاميَّة ونشاطاتها الإرهابيَّة، وذلك في مختلف فعالياتهم ومؤتمراتهم الدينيَّة والثقافيَّة. وعلى سبيل المثال، أطلقَ تيار الحركة السلفيَّة في "كرناتك" حملة إعلاميَّة اجتماعيَّة موسَّعة لاستهداف أيديولوجيَّة داعش ومكافحتها على

1 Janyala, Sreenivas etc., "NIA arrests five in Hyderabad, says Islamic State attacks were imminent", *The Indian Express*, (June 30, 2016).

2 Buncombe, Andrew, "Muslim seminary issues fatwa against terrorism", *The Independent*, (June 2, 2008).

3 للتفصيل راجع: كتيب، **مركزي جمعيت أهل الحديث كي دعوتي تعليمي خدمات**، ص 55.

منصات وسائل الإعلام الاجتماعيَّة مثل: فيسبوك وواتس وغيرهما في عام 2015م[1]. هذا، بالإضافة إلى عقد مؤتمراتٍ وندواتٍ مختلفة من أجل إدانة الإرهاب بكلِّ أشكاله[2]. إذًا جميع التياراتِ الدينيَّة والمذهبيَّة من السلفيَّة وغيرها تدعو إلى ضرورة تكثيف الجهود للحدِّ من انتشار ظاهرة العنف والتطرف الدينيِّ ونبذهما في الهند.

الخاتمة

وبعد تلك الرحلة الطويلة في سبيل رسم معالم عن تاريخ حركة السلفيَّة ونشاطاتها الدينية والسياسية والاجتماعية منذ نشأتها وظهورها في الساحة السياسية والدينية إلى الوقت الحالي، يمكن القول إن للسلفيَّة في الهند تاريخًا طويلًا، وكانت لها مدرسة مستقلة إصلاحية في العصور الإسلامية وإن كانت غير منظمة، كما كان حضورها حصرًا على المجال الدعوي والاجتماعي سواء بشكل فردي أو جماعي، ولكن عند سقوط الدولة المغولية وقيام الدولة البريطانية، برزت السلفيَّة في الساحة السياسية في قيادة الزعماء السلفيين، وشاركت بطريقة أو بأخرى في النضال القومي الوطني من أجل تحرير الهند من براثن الاستعمار البريطاني، أو لأجل الصحوة الإسلامية من خلال تنشيط الدعوة الإصلاحية مع التركيز على نشر عقيدة التوحيد والقضاء على العادات والتقاليد الهندوسية.

وعلى الرغم من أن الجماعة السلفيَّة كانت قد قويت وتماسك بناؤها ووسعت نشاطاتها في عصر الاستعمار البريطاني، فإنها دخلت في صراع ديني ومذهبي طويل مع الجماعات الدينية الأخرى، وهذا، لا يعني أن الصراع الفكري لم يكن موجودًا بين الجماعات الإسلامية الأخرى قبل ظهور الجماعة السلفية في الساحة الدينية والدعوية، ولكن تلك الجماعات لم تكن تتجه إلى التكفير والنظر والكراهية، بل كان الاتجاه الغالب والميول يمثل في تغليب

1 Prashanth, "Tackling Terror- Muslim group in state to campaign against IS", *Times of India*, (September 04, 2015).

2 Staff Reporter, "Ignorance of religion leads to extremism: scholar", *The Hindu*, (December 28, 2012).

الطابع الديني والعمل السلمي والقبول بالاختلافات الفكرية والعقدية. ومن هنا، وعند النظر في الوضع الديني لمسلمي الهند في تلك الفترة، يتضح لنا جليًّا بأن الصراع الديني والمذهبي ارتكز على اختلاف المذاهب الدينية والفقهية، وكان يدور في الغالب بين جميع الجماعات والمذاهب الدينية خصوصًا في المسائل العقدية والقضايا الدينية الفرعية، بحيث رأت كل جماعة وفرقة أنها على حق وصواب وأن غيرها على خطأ وضلال. وعليه زعمت كل واحدة بأنها تحتكر تمثيل التراث السني الصحيح. وقد أدى ذلك الأمر بامتياز إلى التفرقة الدينية والمذهبية والاجتماعية الخطيرة في المجتمع الإسلامي الهندي.

ولما كانت الروابط والدعم الدوليان من بين الأدوات الرئيسة في الاستراتيجية السعودية للحصول على الشرعية داخليًّا وخارجيًّا، ومن هنا فإن الروابط الانتقالية من الأهمية بمكان في مشروع الوهابية العالمية المعاصر كان الهند هدفًا بالغ الأهمية للآلة الإعلامية الوهابية السعودية، خصوصًا أن الهند يعد موطنًا لأكثر من 150 مليون مسلم. وقد كان ذلك في صورة دعاية هائلة للصورة السعودية للإسلام الوهابي، والتي تم تقديمها باعتبارها الصورة الوحيدة للإسلام الحقيقي. والسمة المتأصلة في ذلك الادعاء هو افتراض أن جميع الصور الأخرى للإسلام ضالة بل ومعادية للإسلام بطبيعتها. فقد كان نشر الوهابية أداة رئيسة للترويج لصورة النظام السعودي الحاكم في الداخل والخارج معًا، إذ إن الدعاية الوهابية مرتبطة بصورة معقدة بالمزاعم القائلة إن المملكة العربية السعودية تحت قيادة حكامها الحاليين هي الدولة الوحيدة في العالم التي تزعم أنها تلتزم "بتطبيق" الإسلام والشريعة كما أنزل. وكجزء من التمدد العالمي للوهابية، حصلت العديد من المنظمات الإسلامية الهندية والأفراد كذلك على صور مختلفة من المساعدات السعودية، من مصادر رسمية وغير رسمية كذلك. ونظرًا إلى وجود كثير من العوامل المشتركة بينهم وبين السعوديين الوهابيين، كانت جماعة أهل الحديث (السلفيَّة) أكبر مستفيد من تلك الهبات رغم أنها كانت تشكل أقلية صغيرة ضمن مسلمي البلاد. لقد أدى ذلك إلى تعزيز حالة من العداء المتزايد من جانب أهل الحديث، الذين أصبحوا يتعاملون مع الجماعات الإسلامية المنافسة بعدوانية لم تكن لديهم. ومما يثير الدهشة أن التمويل السعودي أسهم أيضًا في تقليل الخلافات بل وزوالها

تمامًا بين الوهابيين السعوديين وأهل الحديث مع سعي أهل الحديث إلى تقديم أنفسهم كنسخة مطابقة للوهابيين. كان هذا هو نفس الحال مع الديوبنديين ولكن بصورة محدودة، فقد سعوا لطرح قراءة بديلة لتراث أسلافهم ليكسبوا بذلك قدرًا كبيرًا من الدعم السعودي مثل أهل الحديث. ولذلك، فبينما ساعدت العلاقات السعودية على تقريب الخلافات بين الطوائف السنية المختلفة من ناحية، فقد أسهمت من ناحية أخرى في تعزيز صورة المملكة العربية السعودية وصورة الإسلام الوهابي الرسمي الذي تقدمه باعتباره المرجعية المثالية للإسلام في حالة اختلاف المفاهيم بشأن الدين وعقيدة أهل السنة.

وعند النظر في الوضع الحالي إلى الجماعة السلفيَّة ونشاطاتها الدينية والدعوية، نجد أنها لا تزال تعمل كأداة سياسية ومذهبية للوهابية والسعودية. وجميع مؤسسات أهل الحديث في الهند على أتم الاستعداد للتعاون مع السعوديين والوهابيين لتحقيق أهداف السعودية الاستراتيجية والأيديولوجية في الوقت الحالي. ومع ذلك، تغير الآن السيناريو كثيرًا في الساحة الدينية والدعوية في الهند، وأصبحت السلفيَّة نفسها متعددة الأوجه. وظهرت تيارات سلفية عديدة ولا سيما بعد هجمات سبتمبر عام 2001م، والتي ترتبط بالحركاتِ المتطرفة والإرهابيَّة في أجزاء أخرى من العالَم، غير أن التيار السلفيَّ الرئيس نفسه يعارض الإرهاب والتطرف في جميع أشكاله ويدينه إدانةً تامّة. وفي الواقع، معظم التياراتِ السلفيَّة في الهند تحاول الجمع والتوفيق بين جميع المعتقداتِ والمذاهب الدينيَّة، وأتباعهم وطنيون ولهم انتماء قويٌّ بالقوميَّة الهنديَّة. وتمثل تلك الخصائص المتطرفة إلى حدٍّ كبير في العدد الضئيل من المسلمين الهنود الذين استجابوا لدعوة داعش للهجرة إلى العراق وسورية. ومع ذلك، فإنَّ التياراتِ السلفيَّة المعترَف بها مثل: جمعيَّة أهل الحديث، والتيار السلفيّ لكرناتكا، والجماعات غير السلفيَّة مثل: الجماعة الإسلاميَّة، والتبليغ والدعوة، تواجه تحدياتٍ كبرى بسبب انتشار الأفكار المتعصبة والمتطرفة المستوردة من الشرق الأوسط والقادمة عبر الإنترنت. لذا، من الضروريِّ التمييز بين الجماعاتِ والتياراتِ السلفيَّة المختلفة في الهند، وتحديد أولئك الذين يدعون للتطرف والعنف الدينيِّ.

وفي النقاش حول السلفيَّة وتياراتها في الهند في الوقت الحالي، يجب ملاحظة ثلاث نقاط مهمة، أولًا، هنالك اختلاف بسيط في توصيف التياراتِ السلفيَّة المختلفة، وهذا يمكن أنْ يؤدي إلى إعطاء نتائج سلبيَّة وعكسيَّة، وعليه قد يؤدي إلى تبديد الانتباه على التياراتِ السلفيَّة الأخرى التي تدعو إلى التعصب والتطرف والعنف. ثانيًا، بينما تحتاج نشاطاتُ الجهاديين للمراقبة عن كثب، هنالك حاجة مُلحَّة أيضًا إلى رصد نمو التياراتِ السلفيَّة الجديدة التي تدعو إلى التفرد والتطرف والعنف. ثالثًا، سيتعين إيلاء مزيد من الاهتمام الواجب للشباب المحترفين ذاتيًّا والموجودين في وسائل الإعلام الاجتماعيَّة، والذين يفصلون عن مجتمعهم، ويستمدون الأفكار من عقائد الدولة الإعلاميَّة على الإنترنت، ويتلقون أوامر من مشغّلي داعش في سورية وغيرها.



التحولات السلفية ومستقبلها في باكستان في أعقاب أحداث 11 سبتمبر عام 2001م

التحولات المنهجية في وفاق المدارس السلفية باكستان أنموذجًا

(دراسة تحليلية نقدية)

محمد نواز[1]

مقدمة

أدّت المدارس الدينية والتعليم الديني دورًا حيويًّا في تاريخ الإسلام لتلبية الاحتياجات التعليمية للمجتمع الإسلامي، وأصبح قطاع المدارس الدينية محور المناقشات في المجتمع الباكستاني عقب أحداث 11 سبتمبر عام 2001م، ويُنظر إلى المدارس الدينية كوسيط حيوي لتعزيز المواقف الدينية والطائفية والاجتماعية والسياسية، ويُسلط الضوء على الحاجة إلى إصلاح المدارس الدينية لتحويل الأيديولوجيات الراديكالية إلى القيم الإسلامية المعتدلة، وتوفير أسلوب التعليم التطبيقي لكي يصبح طلاب المدارس الدينية جزءًا مفيدًا للمجتمع البشري. وهناك ثلاثة أنظمة متوازية للتعليم في باكستان هي: نظام المدارس الحكومية، ونظام المدارس الخاصة، ونظام المدارس الدينية، والأخيرة توفر التعليم الديني للطلاب الذين لديهم طموحات للتخصص في التعليم الديني.

---

1 أستاذ مساعد بكلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد – باكستان.

التيارات السلفية في شبه القارة الهندية -الباكستانية

وصلت السلفية إلى الهند عندما سافر الشيخ محمد إسماعيل مع قائده أحمد بن عرفان إلى الحج عام 1237هـ، والتقى هناك بالإمام محمد بن علي الشوكاني الذي حج في تلك السنة كذلك، كما التقى بمجموعة أخرى من علماء الحركة الوهابية ورجع بهذا الفكر معه إلى الهند، وهو أول من عارض تقليد المذاهب الفقهية فيها. لكن لا يمكن أن يطلق على الشيخ إسماعيل سلفيًّا بالمفهوم الإصلاحي الحالي؛ فهو كان مرتبطًا بالصوفية لآخر حياته. ومن أبرز من أسسوا السلفية في شبه القارة الهندية كذلك الشيخ نذير حسين[1].

وضع المدارس الدينية في باكستان

تُعد باكستان من أكبر الدول الإسلامية من حيث عدد المدارس الدينية التي شهدت تناميًا ملحوظًا في عام 1977م. لم يتمتع الحكم البريطاني في شبه القارة الهندية -الباكستانية بعلاقات طيبة مع المدارس الدينية، ومن ثم تم تقسيم النظام التعليمي الهندي إلى مجالين هما: نظام التعليم للمدارس التقليدية، ونظام التعليم الحديث، وكان هذان النظامان أثناء الحكم البريطاني مختلفين تمامًا في طبيعتهما واتجاههما، إضافة إلى السلطات التي كانت تسيطر عليهما[2].

أدّى الإسلام دورًا مهمًّا في إنشاء باكستان، ولكن بعد ولادة الدولة لم يدرك أي نظام من أنظمتها الديمقراطية، ولم يتولَّ مسؤولية إعطاء الاهتمام الملائم لنظام التعليم للمدارس الدينية، فظل نظام التعليم لهذه المدارس في أيدي القطاع الخاص حتى السبعينيات، إلا أن ذلك لفت انتباه الجنرال ضياء الحق، الرئيس الباكستاني السابق، حيث تم في البدء، عام 1977م، تسجيل بضع مئات مدارس دينية لدى مجلس المدارس المركزي[3]. وفي وقت لاحق

---

1 . مصباح الله عبد الباقي، "خريطة التيارات الإسلامية الباكستانية: سلفية وصوفية وجهادية"، مقال تم نشره في جريدة **الفجر نيوز** بتاريخ 21/ 01/ 2010م، على الرابط:
https://www.turess.com/alfajrnews/25928

2 . Nasib Dar Muhammad ,"Regulating the Islamic Seminaries in Pakistan under Deeni Madaris Ordinance 2002", *European Journal of Social Sciences*, Vol:20, March,2011.P: 314

3 ibid.

تم تسجيل 2800 مدرسة دينية لدى وفاق (اتحاد) المدارس حتى 1988م، وأدّت هذه المدارس الدينية دورًا مهمًّا في سقوط الاتحاد السوفيتي[1].

الاتحادات المشرفة على مجالس التعليم للمدارس الدينية في باكستان

لما كثرت المدارس الدينية أحست سلطاتها بكل توجهاتها، بما فيها السلفية والبريلوية والشيعة والديوبندية، ضرورة تنظيم المدارس تحت نظام واحد للحصول على أهداف معينة؛ بما فيها الحصول على الاعتراف بشهادات المدارس ومعادلتها بشهادات نظام التعليم الحكومي، وإجراء الامتحانات تحت نظام واحد، فكل ذلك كان سببًا في إيجاد الاتحادات التي تشرف على المدارس الدينية، وتفصيلها على النحو التالي[2]:

الرقم	اسم اتحاد المدارس	اتجاهه	عام تأسيسه	مقره
1	وفاق المدارس السلفية	أهل الحديث	1955م	فيصل آباد
2	وفاق المدارس العربية باكستان	الديوبندية	1959م	مولتان
3	تنظيم المدارس باكستان	البريلوية	1960م	لاهور
4	وفاق مدارس الشيعة باكستان	الشيعة	1959م	لاهور
5	رابطة مدارس الجماعة الإسلامية	حزب الجماعة الإسلامية	1983م	لاهور

عدد المدارس باعتبار اتجاهها ومناطقها في باكستان

تسعى المدارس الدينية، بما فيها السلفية والديوبندية والبريلوية والشيعة، لزيادة نفوذها وعددها في مختلف مدن باكستان عبر الاهتمام بنشاطاتها التعليمية والدعوية حسب مناهجها

1 ibid.

2 Butt, Intezar Husain, «Sectarian Division of Pakistani Society: Role of Madera and Politics», *Middle-East Journal of Scientific Research* 19 (2): 196-201, 2014.

الدراسية، ويشير الجدول التالي إلى تقسيم المدارس باعتبار اتجاهها ومناطقها في باكستان في عام 2013م[1].

الإقليم/ المنطقة	السلفية	الديوبندية	الجماعة الإسلامية	الشيعة	البريلوية	المجموع الكلي
البنجاب	316	3457	113	222	3633	7741
خيبر بختون خواه	25	2010	183	13	916	3147
السند	47	1872	124	91	367	2501
بلوشستان	5	746	21	14	130	916
كشمير الحرة	–	160	64	4	160	388
إسلام آباد	2	108	8	7	62	187
المناطق الشمالية	9	–	4	45	–	58
المناطق القبلية	–	–	14	4	–	18
المجموع الكلي	404	8353	531	400	5268	14956

وضع المدارس الدينية الباكستانية في أعقاب الغزو السوفيتي لأفغانستان

عندما تم غزو أفغانستان من قبل قوات الاتحاد السوفيتي في ديسمبر عام 1997م حتى هزيمتها وانسحابها في أغسطس عام 1988م، استوعبت هذه المدارس الدينية عشرات الآلاف من أطفال اللاجئين الأفغان والشبان، وكانت تعدّ بمنزلة الحصون ضد العدوان السوفيتي. وأدى كل من استيلاء طالبان على كابول عام 1996م، وأحداث 11 سبتمبر عام 2001م، إلى تغيير صورة المدارس الدينية الباكستانية في نظر العالم[2]. وشكل غزو الاتحاد السوفيتي لأفغانستان عاملاً بارزًا في اهتمام الحكومات الباكستانية بدعم المدارس الدينية، وكانت المدارس الدينية تقوم بنشاطاتها بكل هدوء حتى وقعت أحداث 11 سبتمبر

1 ibid.

2 . Nasib Dar Muhammad ,opt. cit. p.314..

2001م، فتعرضت بعدها باكستان لضغوط كبيرة من قبل الغرب، بشكل عام، ومن قبل الولايات المتحدة الأمريكية، بشكل خاص، لمراقبة نشاطات المدارس الدينية[1].

وضع المدارس الدينية الباكستانية في أعقاب أحداث 11/9

منذ 11 سبتمبر عام 2001م تعرضت باكستان لضغوط كبيرة للسيطرة على نشاطات المدارس الدينية وإجراء الإصلاحات في نظامها التعليمي، ودفع ذلك الحكومة الباكستانية في فترة (1999–2008) إلى اتخاذ معايير إصلاحية في نظام التعليم للمدارس الدينية، وأشار إلى ذلك الدكتور محمود أحمد غازي أحد أعضاء مجلس الأمن في حكومة الجنرال مشرف في كلمة ألقاها في ندوة نظمها معهد الدراسات السياسية في إسلام آباد في 3/ أغسطس 2000م حيث قال: "تخطط الحكومة لدمج المدارس الدينية مع نظام التعليم العام للمدارس الحكومية العامة، وإحداث تغييرات وتحولات في مناهجها وطرق تدريسها، ويجب القيام بذلك بهدف تمكين هذه المؤسسات من لعب دورها الواجب ليس في تخريج العلماء الدينيين فحسب، بل كذلك تخريج قادة في جميع مجالات التعليم والجهود الإنسانية"[2]، فتم اتخاذ خطوات عديدة لإجراء الإصلاحات في المدارس الدينية في فترات مختلفة للحكومة الباكستانية، وتفصيلها على النحو التالي:

أ. خطوات تجاه تسجيل وتنظيم المدارس الدينية في عامي 2001–2002م

لما أحست السلطات الباكستانية ضرورة إعادة النظر في موقفها حول المدارس الدينية، أعلنت وضع جميع المدارس الدينية تحت الرقابة، خاصة الجامعات الدينية الشهيرة التي خرّجت كبار العلماء والزعماء الدينيين، وطلبت من سلطات المدارس الدينية تسليم قوائم طلابها، ومعلومات عن عائلات الطلاب، ومنهج التعليم المتبع في هذه المدارس إلى الجهات الحكومية المعنية. ومن أجل تسجيل المدارس الدينية وتنظيمها ووضعها تحت المراقبة الحكومية تم إصدار مرسومين هما:

1 ibid.

2 *Quarterly IPS NEWS* (July-September 2000) Institute of Policy Studies, Islamabad, p. 3.

1. مرسوم مجلس التعليم للمدارس الدينية باكستان عام 2001م.

2. مرسوم تسجيل وتنظيم المدارس الدينية عام 2002م.

وتفصيلهما على النحو التالي:

1. مرسوم مجلس التعليم للمدارس الدينية باكستان عام 2001م

في أغسطس عام 2001م، أصدرت الحكومة مرسومًا بعنوان (مرسوم مجلس التعليم للمدارس الدينية باكستان عام 2001م) (PMEBO) الذي اتخذ مقره إسلام آباد[1]، وذلك لإنشاء المدارس الدينية النموذجية التي تقوم بتحديث وتدريب الجيل الجديد للعلماء الدينيين المعتدلين، والإشراف على المدارس الدينية الحالية التي تختار الانضمام إلى مجلس التعليم للمدارس الدينية. إلا أن أغلبية العلماء الدينيين والإداريين من السلفية والديوبندية أعربوا عن مخاوفهم حول نوايا الحكومة واصفين المرسوم بأنه مؤامرة لجلب باكستان إلى العلمانية[2].

لو ألقينا نظرة على بنود مختلفة لمجلس التعليم للمدارس الدينية لوجدنا أن هدفه الحقيقي تنوير طلاب المدارس الدينية بمعرفة معاصرة، وتسييرهم على قدم المساواة مع المؤسسات الحكومية العامة، وإنشاء مدارس دينية نموذجية وإعداد مناهج دراسية لها، وتدريب المعلمين بها، وتحسين معايير التعليم فيها، وتسجيلها لدى الحكومة، إضافة إلى إدماج المناهج والمقررات الدراسية للمدارس الدينية ضمن المناهج والمقررات الدراسية للمدارس الحكومية العامة[3]. ولكن الغرب ظل يرغب، لا سيما الولايات المتحدة الأمريكية، في علمنة وإصلاح المدارس الدينية لكي لا يرغب خريجوها في الجهاد ولا يميلوا إلى التطرف، وسعت

1 ."The Pakistan Madrasah Education (Establishment and Affiliation of Model Dini Madaris) Board Ordinance, 2001". (http://nasirlawsite.com/laws/pmebo.htm), (Retrieved on: 1/4/2018).

2 . *The Daily Jang*, Rawalpindi, 23rd august, 2001.

3 . "Pakistan Madrassa Education (Establishment and Affiliation of Model Deeni Madaris) Board Ordinance", published in: *The Gazette of Pakistan*, August 18, 2001 by Ministry of Law, Justice, Human Rights and Parliamentary Affairs.

الحكومة الباكستانية، بجانب رغبتها الخاصة في تحديث النظام التعليمي في المدارس الدينية، إلى تنفيذ أجندة متعلقة بإجراء الإصلاحات في المدارس الدينية[1].

2. مرسوم تسجيل وتنظيم المدارس الدينية عام 2002م

في عام 2002م، تم إصدار مرسوم آخر بعنوان (مرسوم تسجيل وتنظيم المدارس الدينية لعام 2002م) من قبل اللجنة الفيدرالية، وبموجبه وجب على كافة المدارس الدينية الحالية تسجيلها لدى مجلس التعليم للمدارس الدينية الباكستانية، والإعلان عن مواردها المالية بشكل منتظم[2]. وينص البند رقم (3) من المرسوم على أن جميع المدارس الدينية في العاصمة إسلام آباد والمناطق القبلية المدارة فيدراليًّا (FATA) أن تسجل نفسها لدى مجلس التعليم للمدارس الدينية الباكستانية الذي تم تشكيله بموجب مرسوم (XL) لعام 2001م، وينص البند رقم 9 على أن المدارس يجب عليها مشاركة كافة المعلومات مع الحكومة، وتتضمن هذه المعلومات سجلات الطلاب والمعلمين ومؤهلاتهم العلمية ورواتبهم والمناهج الدراسية، والدورات التدريبية، وموارد التمويل والجهات الراعية ومعلومات أخرى. وفي هذا السياق يمكن الاستنتاج بأن كافة المدارس الدينية يتم الإشراف عليها والسيطرة عليها من قبل مجلس التعليم للمدارس الدينية؛ من السياسات إلى المناهج الدراسية، وإجراءات الامتحانات ومراقبة نظامها بالكامل، ويجب عليها الالتزام بتعليمات وتوجيهات مجلس التعليم للمدارس الدينية، ويتضح هنا بأن الهدف الرئيسي للمرسوم هو السيطرة على نظام المدارس الدينية من قبل الحكومة.

---

1 . Fakhr-ul- Islam, "Religious Madaris: A Review", in The Journal *Dawah,* Dawah Academy, International Islamic University Islamabad, October 2002.
https://www.researchgate.net/publication/251331180_Mainstreaming_Religious_Education_in_Pakistan

2 . Nasib Dar Muhammad ,"Regulating the Islamic Seminaries in Pakistan under Deeni Madaris Ordinance 2002", *European Journal of Social Sciences*, Vol:20, March,2011.P: 314.

في عام 2006م، تم السماح للحكومات الإقليمية بإجراء التعديل في قانون تسجيل المجتمعات لعام 1860م، وذلك لتنظيم المدارس الدينية عبر تنفيذ مرسوم مجلس التعليم للمدارس الدينية (PMEBO) بشكل تام. وبناء عليه تم إدراج المادة رقم 21 في قانون تسجيل المجتمعات، وتنص هذه المادة على أنه يجب على كافة المدارس الدينية أن تسجل نفسها لدى الحكومة، ويجب عليها أن تقدم تقريرها السنوي حول نشاطاتها التعليمية أمام السلطة التسجيلية، ويجب عليها أن تقوم بتدقيق حساباتها من قبل مدقق، وتقديم التقرير إلى جهة حكومية معنية في هذا الصدد، ويجب ألا تقوم أي مدرسة دينية بتدريس أو نشر أي مادة قد تتسبب في نشر التمرد أو إثارة الطائفية والنفور الديني.

في الواقع لم يكن هناك فارق جوهري بين مرسوم مجلس التعليم للمدارس الدينية 2002م، ومرسوم تسجيل المجتمعات المعدل عام 2006م؛ حيث كان يطالب كل منهما المدارس الدينية بالتسجيل لدى الحكومة، إلا أن معظم سلطات المدارس الدينية رفضت التسجيل مما شكل تحديًا كبيرًا للحكومة، ولمواجهة هذا التحدي بدأت الحكومة إجراء المباحثات مع سلطات اتحاد تنظيمات مدارس باكستان، وبناء عليه قامت الحكومة، في عامي 2005-2006م، بتنظيم رحلات لقيادة اتحاد تنظيمات المدارس الدينية (ITMP) إلى كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية للتشاور مع أكاديميين وواضعي السياسة هناك[1].

ب. خطوات تجاه تسجيل المدارس الدينية في عام 2008م

اتخذت الحكومة في عام 2008م مبادرات تجاه تسجيل المدارس الدينية عبر إجراء المباحثات مع سلطات اتحاد تنظيمات المدارس الدينية، حيث عقد وزير الداخلية الباكستاني اجتماعًا مع قيادة اتحاد تنظيمات المدارس في عام 2009م، وأوضح خلال الاجتماع ملامح الاتفاقية المحتملة بين الحكومة وسلطات المدارس الدينية بقوله: يتم تسجيل المجالس التعليمية لـ 5 مدارس الفكر المنتمية إلى: السلفية والديوبندية والبريلوية والشيعة والجماعة الإسلامية، لمنح الاعتراف بشهادات هذه المدارس، ويتم تشكيل مجلس المدارس الدينية،

1 Fakhr-ul- Islam, ibid, pp. 38-39.

الذي يعتبر المؤسسة العليا لدى المدارس الدينية، لتوثيق شهادات المدارس الدينية ومراجعة نظم التعليم السائد في المدارس الدينية، ويتم تسجيل المدارس الدينية كافة لدى مجلس المدارس الدينية[1].

ردة فعل سلطات المدارس الدينية حول عملية تسجيل المدارس لدى الحكومة

ذهبت سلطات المدارس الدينية إلى أن مرسوم تسجيل وتنظيم المدارس لعام 2002م يسحب الحرية والاستقلال الذاتي من المدارس الدينية، ومن جهة أخرى ادعت الحكومة بأن هدف مرسوم مجلس التعليم للمدارس الدينية عام 2001م ليس فرض المناهج الدراسية الحكومية، وإجبار المدارس الحالية على الانضمام إلى مجلس التعليم للمدارس الدينية عام 2001م، وأن سلطات المدارس الدينية لديها تحفظات على البند رقم 9 الذي يلزم المدارس الدينية مشاركة تفاصيل المعلومات عن مصادر التمويل والجهات الراعية؛ نظرًا إلى أن الجهات المانحة قد توقف دعمها للمدارس في حالة تسليم قوائمها إلى الحكومة، ويؤدي ذلك إلى خلق أزمة مالية كبيرة للمدارس الدينية. ومن المثير للاهتمام أن هذا المرسوم أسفر عن قيام مجالس التعليم لاتحادات المدارس المنتمية إلى السلفية والديوبندية والشيعة والبريلوية، بتشكيل تحالف تحت مسمى (اتحاد تنظيمات المدارس الدينية) (ITMD).

التحولات السلفية في المناهج الدراسية لوفاق المدارس السلفية-باكستان في أعقاب أحداث 11/9 عام 2001م

يقوم وفاق المدارس السلفية-باكستان بإجراء تعديلات في مناهجه الدراسية بمرور الوقت في ضوء آراء ومقترحات علماء الدين والمفكرين وخبراء التعليم، وبناء عليه قام بتشكيل لجنة المناهج الدراسية، إضافة إلى اللجنة الفرعية التي تم تشكيلها لمساعدة هذه اللجنة الرئيسية، وقامت اللجنة الفرعية ببذل الجهود المكثفة لوضع المناهج الدراسية، وفي نهاية المطاف تم إرسال هذه المناهج الدراسية المقترحة إلى مختلف المدارس الدينية لكسب تأييدها وآرائها، وعقدت اللجنة الرئيسية اجتماعها في عام 2000م لإجراء النقاش حول

1 . *The Daily Dawn*, Islamabad, 30 September 2009.

المناهج الدراسية المقترحة، ووافقت خلال الاجتماع على إجراء بعض التعديلات فيها، وفي النهاية تم تنفيذ المناهج الدراسية المعدلة للعام الدراسي 1421هـ - 1422هـ، الموافق 2000-2001م[1]. ويبذل وفاق المدارس السلفية مساعيه منذ تأسيسه في باكستان لتحقيق أهدافه المتمثلة في توفير تسهيلات لتدريس العلوم الدينية، ووضع المناهج الدراسية الشاملة للمدارس، وتحقيق التناغم فيه حسب مقتضيات العصر الحديث، وتوفير الحماية لمصالح المدارس السلفية كافة، والاهتمام بالبحوث العلمية والفكرية حول مواضيع مهمة، وإعداد الكتب وطباعتها، والاهتمام بتنظيم دورات تدريبية لمعلمي المدارس السلفية.

المناهج الدراسية لـ"وفاق المدارس السلفية-باكستان"

تنقسم المناهج الدراسية لوفاق المدارس السلفية-باكستان إلى القسمين الرئيسيين التاليين:

1. قسم علوم القرآن الكريم.
2. قسم العلوم الإسلامية.

ويشمل المنهج الدراسي لقسم علوم القرآن الكريم على 4 أقسام هي:

1. قسم حفظ القرآن
2. قسم التجويد
3. قسم القراءات السبع
4. قسم القراءات الثلاث

ويتضمن المنهج الدراسي لقسم العلوم الإسلامية 4 مراحل أيضًا هي:

الرقم	المرحلة الدراسية	مدتها	معادلتها مع المرحلة الدراسية الحكومية
1	الثانوية العامة	سنتان	الثانوية العامة الحكومية (Matric)
2	الثانوية الخاصة	سنتان	الثانوية الخاصة الحكومية (F. A)
3	الدراسة العالية	سنتان	مرحلة البكالوريوس (B.A)
4	الدراسة العالمية	سنتان	مرحلة الماجستير (M.A)

1 . http://www.wmsp.edu.pk/

المقررات الدراسية حسب المراحل الدراسية المتبعة من قبل لـ"وفاق المدارس السلفية- باكستان"

فيما يلي تفاصيلها:

المقررات الدراسية للثانوية العامة

(السنة الأولى)

أ. المقررات الدراسية الإجبارية:

1. تحفيظ القرآن الكريم مع التجويد 2. ترجمة القرآن الكريم 3. الحديث الشريف 4. السيرة النبوية 5. اللغة العربية 6. الصرف 7. النحو 8. الترجمة والإنشاء.

ب. المقررات الدراسية الاختيارية:

1	الحاسوب الآلي (Computer) للسنة الأولى للثانوية العامة للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
2	الإنجليزية (English) للسنة الأولى للثانوية العامة للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
3	الرياضيات العامة (General Math) للسنة الأولى للثانوية العامة للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
4	العلوم العامة (General Science) للسنة الأول للثانوية العامة للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.

(السنة الثانية)

أ. المقررات الدراسية الإجبارية:

1. تحفيظ القرآن الكريم مع التجويد 2. ترجمة القرآن الكريم 3. الحديث وأصوله 4. العقائد 5. السيرة النبوية 6. اللغة العربية 7. الصرف 8. النحو 9. الترجمة والإنشاء.

ب. المقررات الدراسية الاختيارية:

1	مطالعة باكستان (Pakistan Studies) للسنة الثانية للثانوية العامة للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
2	الحاسوب الآلي (Computer) للسنة الثانية الثانوية العامة للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
3	الإنجليزية (English) للسنة الثانية للثانوية العامة المدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
4	الرياضيات العامة (General Math) للسنة الثانية الثانوية العامة للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
5	العلوم العامة (General Science) للسنة الثانية الثانوية العامة للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.

التحولات السلفية في المناهج الدراسية لمرحلة الثانوية العامة

تم التحول المنهجي عبر الاهتمام بإدراج المقررات الدراسية الحكومية بما فيها الحاسوب الآلي (Computer)، والإنجليزية (English)، والرياضيات العامة (General Math)، والعلوم العامة (General Science)، ومطالعة باكستان (Pakistan Studies) في المقررات الدراسية لوفاق المدارس السلفية باكستان لمرحلة الثانوية العامة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المقررات الدراسية الحكومية التي تم إدراجها في المقررات الدراسية السلفية تعتبر مواد اختيارية للطلاب والطالبات.

المقررات الدراسية للثانوية الخاصة

(السنة الأولى)

أ. المقررات الدراسية الإجبارية:

1. ترجمة القرآن الكريم 2. الحديث وأصوله 3. الفقه الإسلامي 4. العقائد 5. اللغة العربية 6. الصرف والنحو 7. التاريخ الإسلامي 8. المنطق

ب. المقررات الدراسية الاختيارية:

1	علم الاقتصاد (Economics) للسنة الأولى لـ F. A للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
2	الإنجليزية (English) للسنة الأولى لـ F. A للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
3	علم الاجتماع (Social Sciences) للسنة الأولى لـ F. A للمدرسة الحكومية مجلس لجنة التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
4	مطالعة باكستان (Pakistan Studies) للسنة الأولى لـ F. A للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
5	الحاسوب الآلي (Computer) للسنة الأولى لـ F. A للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.

(السنة الثانية)

أ. المقررات الدراسية الإجبارية:

1. ترجمة القرآن الكريم 2. الحديث الشريف 3. الفقه الإسلامي وأصوله 4. العقائد 5. النحو والصرف 6. اللغة العربية 7. المنطق

ب. المقررات الدراسية الاختيارية:

1	علم الاقتصاد (Economics) للسنة الثانية لـ F. A للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
2	الإنجليزية (English) للسنة الثانية لـ F. A للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
3	علم الاجتماع (Social Sciences) للسنة الثانية لـ F. A للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.

4	مطالعة باكستان (Pakistan Studies) للسنة الثانية لـ F. A للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي بإقليم البنجاب.
5	الحاسوب الآلي (Computer) للسنة الثانية لـ F. A للمدرسة الحكومية وفق مجلس التعليم الحكومي، بإقليم البنجابَ

التحولات السلفية في المناهج الدراسية لمرحلة الثانوية الخاصة.

تم التحول المنهجي عبر إدراج المقررات الدراسية الحكومية بما فيها علم الاقتصاد (Economics)، والإنجليزية (English)، ومطالعة باكستان (Pakistan Studies)، والحاسوب الآلي (Computer Sciences)، وعلم الاجتماع (Social Science) في المناهج الدراسية التي وافق عليها وفاق المدارس السلفية باكستان، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المقررات الدراسية الحكومية التي تم إدراجها في المقررات الدراسية السلفية تعتبر مواد اختيارية للطلاب والطالبات.

المقررات الدراسية لمرحلة الدراسة العالية

(السنة الأولى)

أ. المقررات الدراسية الإجبارية:

1. تفسير القرآن الكريم 2. أصول التفسير 3. الحديث الشريف 4. الفقه 5. أصول الفقه 6. النحو 7. الأدب العربي 8. البلاغة 9. التاريخ الإسلامي.

ب. المقررات الدراسية الاختيارية:

1	علم السياسة (Politics) للسنة الأولى لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب بمدينة لاهور
2	علم الاقتصاد (Economics) للسنة الأولى لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب بمدينة لاهور

3	الإنجليزية (English) للسنة الأولى لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب بمدينة لاهور
4	مطالعة باكستان (Pakistan Studies) للسنة الأولى لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب لاهور
5	علم التربية (Education) للسنة الأولى لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب بمدينة لاهور

(السنة الثانية)

أ. المقررات الدراسية الإجبارية:

1. تفسير القرآن الكريم 2. علوم القرآن 3. الحديث الشريف 4. أصول الحديث 5. الفقه الإسلامي 6. علم الفرائض 7. القواعد 8. الأدب الإسلامي 9. المنطق

ب. المقررات الدراسية الاختيارية:

1	علم الاقتصاد (Economics) للسنة الثانية لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب بمدينة لاهور
2	علم السياسة (Politics) للسنة الثانية لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب بمدينة لاهور
3	الإنجليزية (English) للسنة الثانية لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب بمدينة لاهور
4	مطالعة باكستان (Pakistan Studies) للسنة الثانية لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب لاهور.
5	علم التربية (Education) للسنة الثانية لمرحلة البكالوريوس، جامعة البنجاب بمدينة لاهور

التحولات السلفية في المناهج الدراسية لمرحلة الدراسة العالية.

تم التحول المنهجي عبر إدراج المقررات الدراسية الحكومية بما فيها علم الاقتصاد (Economics)، وعلم السياسة (Politics)، والإنجليزية (English)، ومطالعة باكستان (Pakistan Studies)، وعلم التربية (Education) في المناهج الدراسية التي وافق عليها وفاق المدارس السلفية باكستان، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المقررات الدراسية الحكومية التي تم إدراجها في المقررات الدراسية السلفية تعتبر مواد اختيارية للطلاب والطالبات.

المقررات الدراسية لمرحلة شهادة العالمية

(السنة الأولى)

أ. المقررات الدراسية الإجبارية:

1. تفسير القرآن الكريم 2. أصول التفسير 3. الحديث الشريف 4. مصطلح الحديث 5. الفقه الإسلامي 6. أصول الفقه 7. العقائد 8. الأدب الإسلامي

ب. المقررات الدراسية الاختيارية:

1	النظام الاقتصادي في الإسلام (Economic System in Islam) وفق المنهج الدراسي لمرحلة الماجستير بجامعة البنجاب بمدينة لاهور
2	النظام السياسي في الإسلام (Political System in Islam) وفق المنهج الدراسي لمرحلة الماجستير بجامعة البنجاب بمدينة لاهور.
3	مقارنة الأديان (Comparative Study of Religions)، المسيحية، واليهودية، والقاديانية، والفرق الضالة (الخوارج ومنكري الأحاديث)، والحركات الإسلامية الراهنة وفق المنهج الدراسي لمرحلة الماجستير بجامعة البنجاب بمدينة لاهور.
4	دراسة الأسانيد وأصول التخريج

(السنة الثانية)

أ. المقررات الدراسية الإجبارية:

1. تفسير القرآن الكريم 2. تاريخ التفسير 3. الحديث الشريف 4. مكانة الحديث 5. الفقه الإسلامي 6. أصول الفقه 7. تاريخ الفقه 8. العقائد 9. أسرار التشريع الإسلامي 10. الأدب الإسلامي

ب. المقررات الدراسية الاختيارية:

1	النظام السياسي في الإسلام والحركات السياسية الجديدة.
2	تاريخ العلوم من مبحث "تاريخ العلوم" من مقدمة ابن خلدون
3	تاريخ الإسلام (من سقوط بغداد إلى العصر الحاضر)
4	أصول الدعوة، من كتاب أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان

التحولات السلفية في المناهج الدراسية لمرحلة شهادة العالمية

تم التحول المنهجي عبر إدراج المقررات الدراسية الحكومية بما فيها النظام السياسي في الإسلام، والحركات السياسية الجديدة، وتاريخ العلوم، وتاريخ الإسلام التي وافق عليه وفاق المدارس السلفية باكستان، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المقررات الدراسية الحكومية التي تم إدراجها في المقررات الدراسية السلفية تعتبر مواد اختيارية للطلاب والطالبات.

بواعث التحولات السلفية في المناهج الدراسية لوفاق المدارس السلفية-باكستان

تتضمن التحولات المنهجية التي تم تحقيقها في المقررات الدراسية للمدارس السلفية عدة بواعث وأبرزها على النحو الآتي:

1. البواعث على المستوى الخارجي

أ. بدأ الاهتمام بالمناقشات على المستوى الدولي حول إجراء إصلاحات في المدارس الدينية الباكستانية في أعقاب أحداث 11/ 9، وأدى ذلك إلى اتخاذ خطوات مشتركة من قبل

الحكومة الباكستانية وسلطات المدارس الدينية لتحسين وضع المدارس الدينية ومصداقيتها داخل المجتمع الدولي، فتم اتخاذ خطوات فعالة من قبل سلطات وفاق المدارس السلفية- باكستان تجاه تطوير وضع مدارسها عبر تحقيق التحول في المقررات الدراسية، حيث تم إدراج عدد من المقررات الدراسية المعاصرة في المناهج الدراسية الشرعية السائدة في مختلف المراحل الدراسية.

ب. في أعقاب أحداث 11/ 9، تمت مناقشة المدارس الدينية دوليًّا بكونها أرضًا خصبة للتطرف، وغالبًا ما يقال إنها مرتبطة بالإرهاب بشكل مباشر أو غير مباشر، في حين تنفي إدارة المدارس الدينية ذلك بشدة، وأدركت سلطات المدارس الدينية أن التحولات المنهجية في المقررات الدراسية عبر الاهتمام بإدراج المواد الدراسية المعاصرة قد تساعد في إزالة الفكرة الخاطئة التي يمتلكها الغرب بشأن المدارس الدينية، وأيضًا قد تظهر هذه التحولات المنهجية للمجتمع الدولي بأن المدارس لديها مناهج دراسية وفق متطلبات العصر الحديث لتحقيق الاعتدال والوسطية في المجتمع.

ج. بدأ في الغرب إطلاق حملة مكثفة ضد المدارس الدينية في أعقاب أحداث 11/ 9، معتبرًا أن المدارس الدينية متورطة في نشر أفكار تدعو إلى الإرهاب والتطرف، إلا أن سلطات المدارس الدينية نفت ذلك وبشدة، معتقدة بأن المدارس الدينية تهتم بالمناهج الدراسية الشرعية بما فيها علوم القرآن والسنة التي تدعو إلى الأمن والسلام، فقامت المدارس الدينية بإدراج بعض المواد الدراسية المعاصرة في المناهج الدراسية بهدف تحقيق الاعتدال والوسطية، ويعتقد بأن ذلك كان باعثًا على حث سلطات وفاق المدارس السلفية على الاهتمام بالتحول في مناهجها الدراسية، وبناء عليه تم إدراج المواد الدراسية المعاصرة في المناهج الدراسية الشرعية.

2. البواعث على المستوى الحكومي

أ. في أعقاب أحداث 11/ 9 أجبرت الولايات المتحدة والدول الغربية الحكومة الباكستانية على اتخاذ إجراءات فورية تجاه إجراء إصلاحات في المدارس الدينية، ومنذ ذلك

الوقت وجهود الحكومة الباكستانية في هذا الشأن مستمرة. وفي أغسطس عام 2001م أصدرت الحكومة الباكستانية مرسومًا بعنوان (مجلس التعليم للمدارس الباكستانية عام 2001م) (PMEBO)؛ لتحسين معايير التعليم عبر إدراج المقررات الدراسية في المناهج الدراسية المتبعة من قبل سلطات المدارس الدينية، فقامت سلطات وفاق المدارس السلفية بإدراج بعض المقررات الدراسية المعاصرة في مناهجها الشرعية.

ب. في عام 2002م تم إصدار مرسوم آخر تحت مسمى (مرسوم تسجيل وتنظيم المدارس الدينية عام 2002م) من قبل اللجنة الفيدرالية، وبموجبه وجب على المدارس الدينية كافة أن تسجل نفسها لدى مجلس التعليم للمدارس الباكستانية الذي تم تشكيله في عام 2001م، وينص البند رقم 27 على أن مجلس التعليم للمدارس الدينية الباكستانية تمنح لها صلاحية للتعريف بالمعايير والمناهج الدراسية، فقامت المدارس السلفية بالتعريف بالمناهج الدراسية وإدراج بعض المواد الدراسية المعاصرة في مناهجها الشرعية.

3. البواعث على المستوى المدرسي

أ. أحست المدارس الدينية أن المناهج الدراسية لا تعالج متطلبات العصر الحديث، مما دفع سلطات المدارس الدينية إلى اتخاذ قرار بشأن إدراج بعض المواد الدراسية المعاصرة في المناهج الدراسية الشرعية، وذلك بهدف تلبية متطلبات العصر الحديث بما فيها تمكين خريجي المدارس من الحصول على وظائف في مختلف المجالات الحديثة.

ب. في الفترة (1999–2008) تم إجراء المفاوضات حول قضية إصلاحات المدارس الدينية بين سلطات الحكومة وإدارات مجالس التعليم للمدارس الدينية بصفة مستمرة، ولوحظ أن بعض المدارس الدينية سجلت نفسها لدى الحكومة، ومن ثمّ اتخذت بعض سلطات المدارس الدينية، بما فيها سلطات وفاق المدارس السلفية، قرارات تجاه إدراج المواد الدراسية في المناهج الدراسية الشرعية، ويعدّ ذلك تحولاً كبيرًا في المناهج الدراسية المتبعة من قبل المدارس الدينية.

ج. لدى طلاب المدارس الدينية معرفة غير كافية عادةً عن قضايا العالم المعاصرة، ويؤدي ذلك إلى عدم تمكينهم من المقارنة بين العلوم الإسلامية مع العلوم الأخرى السائدة في عصرنا الحديث بشكل تام، وأدى ذلك إلى إدراج المواد الدراسية المعاصرة في المناهج الدراسية الشرعية من قبل سلطات المدارس الدينية؛ لكي يتمكن خريجو المدارس من القيام بإيجاد حلول ممكنة للقضايا المعاصرة.

د. برزت الحملة الدعوية من قبل رجال الدين إلى الاهتمام بإدراج المواد الدراسية في المناهج الدراسية السائدة في مختلف المدارس الدينية، حيث صرح سيف الإسلام قاسمي في مقال له ودعا إلى إدراج مقررات دراسية معاصرة في مناهج المدارس الدينية، ولديه موقف صارم بأنه لا يوجد أي صدام بين القرآن والعلوم الحديثة[1]. حثت هذه الحملة الدعوية سلطات المدارس الدينية على اتخاذ قرارات وخطوات تجاه إدراج المواد الدراسية المعاصرة في المناهج الدراسية الشرعية، مما يعد تحولاً كبيرًا في المناهج الدراسية التي تُتبع من قبل سلطات المدارس الدينية.

هـ. تتبع المدارس الدينية في باكستان منهجًا معروفًا بـ(درس نظامي)، أي المنهج الدراسي النظامي، كان الهدف من وضع هذا المنهج هو تقديم التعاليم الإسلامية مع العلوم المعاصرة لكي يعمل خريجو المدارس الدينية بصفة محامين وقضاة وإداريين في الدولة، ومر هذا المنهج بمراحل عديدة، وتم إدراج تخصصات دنيوية فيه مثل المنطق وعلم الفلك. وقد كانت هذه التخصصات موضع عناية عند إطلاق المنهج الدراسي النظامي آنذاك، ولكن بمرور الوقت لم يتم الاهتمام باللغات المعاصرة والمواد الدراسية المعاصرة بشكل تام، فأدركت سلطات المدارس الدينية الحاجة إلى تحقيق التحول الملموس عبر إدراج المواد المعاصرة في المناهج الدراسية، لكي يتمكن خريجوها من أداء دور في نشر الإسلام بين دول العالم بشكل فعال.

تحديات وصعوبات ومشاكل للمدارس السلفية في باكستان

يبذل وفاق المدارس السلفية مساعيه لتنظيم وإدارة شؤون كافة مدارسه، بما فيها تطوير المناهج الدراسية، ولكن رغم هذه الجهود هناك عدة تحديات وصعوبات يعاني منها وفاق

1 . *Monthly Zindagi Nau Delhi* (India), December 2008

المدارس السلفية لتحقيق أهدافه المتمثلة في تحقيق التقدم والازدهار في المجال التعليمي، ونستعرض أبرزها على النحو الآتي:

1. إن كافة اتحادات المدارس الدينية مستعدة لإجراء الإصلاحات في مدارسها، ولكن في الوقت نفسه لديها مخاوف عديدة بما فيها الخوف من فرض الحكومة سيطرتها على المدارس الدينية والتدخل الحكومي في حرياتها التعليمية والإدارية، ولا تتم مخاطبة هذه المخاوف بصورة جدية، ولا يتم كسب ثقة سلطات المدارس الدينية من قبل سلطات الحكومة قبل وضع القوانين وتنفيذها في هذا الصدد.

2. فيما يتعلق بإجراء الإصلاحات في المناهج الدراسية، قام وفاق المدارس السلفية بإدراج المواد الحديثة في المناهج الدراسية الشرعية في مختلف المراحل الدراسية، ولكن ما زالت هناك مشاكل يعاني منها وفاق المدارس السلفية لتحقيق مزيد من التقدم في هذا الشأن؛ حيث لا توجد تسهيلات كافية تتعلق بعملية إدراج مواد دراسية متعلقة بالتكنولوجيا وتقنية المعلومات لسد متطلبات العصر الحديث.

3. ترغب الحكومة الباكستانية في السيطرة على المدارس الدينية بطريقة إدارية وتعليمية، وفيما يتعلق بالطريقة التعليمية تسعى الحكومة لتنفيذ مناهجها الدراسية الخاصة في المدارس الدينية، ولكن لم يتم تحقيق مطالب المدارس الدينية، مثل الاهتمام بمنح فرص العمل لخريجي المدارس الدينية في المجالات الحكومية، واتخاذ خطوات تجاه إزالة عراقيل البيروقراطية في عملية تسجيل المدارس لدى السلطات الحكومية، ومنح طلاب المدارس الدينية فرصة للالتحاق بالجامعات الحكومية.

مستقبل المدارس السلفية في باكستان

رغم مواجهة التحديات والصعوبات والمشاكل، تبذل المدارس السلفية مساعيها لتنفيذ أجندتها التعليمية تحت إشراف وفاق المدارس السلفية-باكستان. وتهتم بتحقيق التحول في مناهجها الدراسية عبر الاهتمام بإدراج المواد الدراسية الحديثة المعاصرة في المقررات الدراسية الشرعية وفق متطلبات العصر الحديث. وتسعى أيضًا للتغلب على التحديات

عبر مخاطبة مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون التعليمية والإدارية، ويتوقع بأن المدارس السلفية ستتمكن من تحقيق أهدافها في مجالي التعليم والدعوة في باكستان بشكل فعال. ولوحظ أيضًا أن المدارس السلفية تقوم بنشر الكتب الدراسية والمنشورات الأخرى الهادفة إلى نشر الدعوة السلفية في البلاد، وتعمل المطابع والمراكز السلفية على نشر الكتب السلفية والمنشورات الدعوية في باكستان، ويعتقد أن كل ذلك يساهم في تحقيق أهداف المدارس السلفية في باكستان، سواء كانت أهدافها متعلقة بالدعوة أو التعليم. من جهة أخرى، فإن الحكومة الباكستانية مصممة لتنفيذ أجندة إصلاحات المدارس الدينية بشكل تام، وتسعى لوضع كافة المدارس الدينية، بغض النظر عن اتجاهاتها السلفية والبريلوية والشيعة والديوبندية، تحت مراقبة شديدة، وتدعم كافة الجهود الرامية إلى عملية تسجيل المدارس لدى السلطات الحكومية، وإصلاح المناهج الدراسية لكي يتمكن خريجو هذه المدارس الدينية من الحصول على فرص العمل في مختلف المجالات ومعالجة القضايا المعاصرة حسب متطلبات العصر الحديث.

الاستنتاجات

1. أصبح قطاع المدارس الدينية محور المناقشات في المجتمع الباكستاني عقب أحداث 11 سبتمبر عام 2001م، ويُسلط الضوء على الحاجة إلى إصلاح المدارس الدينية لتحويل الأيديولوجيات الراديكالية إلى القيم الإسلامية المعتدلة، وتوفير أسلوب التعليم التطبيقي لكي يصبح طلاب المدارس الدينية جزءًا مفيدًا للمجتمع البشري.

2. هناك ثلاثة أنظمة متوازية للتعليم في باكستان هي: نظام المدارس الحكومية، ونظام المدارس الخاصة، ونظام المدارس الدينية.

3. هناك خمسة اتحادات تشرف على مجالس التعليم للمدارس الدينية المنتمية إلى السلفية والبريلوية والشيعة والديوبندية هي: وفاق المدارس السلفية لأهل الحديث (1955م)، ووفاق المدارس العربية-باكستان للديوبندية (1959م)، وتنظيم المدارس-باكستان للبريلوية (1960م)، ووفاق مدارس الشيعة-باكستان للشيعة (1959م)، ورابطة مدارس

الجماعة الإسلامية (1983م). وتم تشكيل ما يسمى اتحاد تنظيمات المدارس الباكستانية (ITMP) بهدف الإشراف على هذه الاتحادات الخمس للمدارس الدينية الباكستانية.

4. حسب إحصاءات عام 2013م، توجد في إقليم البنجاب 316 مدرسة سلفية، وفي إقليم خيبر بختون خواه 25 مدرسة سلفية، وفي إقليم السند 47 مدرسة سلفية، وفي إقليم بلوشستان 5 مدارس سلفية، وفي العاصمة إسلام آباد مدرستان سلفيتان، وفي المناطق الشمالية 9 مدارس سلفية، ويبلغ عدد المجموع الكلي للمدارس السلفية 404 مدرسة سلفية في باكستان.

5. في أعقاب 11 سبتمبر عام 2001م، تعرضت باكستان لضغوط كبيرة من قبل دول الغرب، لاسيما الولايات المتحدة، لمراقبة نشاطات المدارس الدينية وإجراء الإصلاحات في نظامها التعليمي، ودفع ذلك الحكومة بين (1999-2008) إلى اتخاذ معايير إصلاحية في نظام التعليم للمدارس الدينية.

6. تم إصدار مرسومين من قبل اللجنة الفيدرالية هما: مرسوم مجلس التعليم للمدارس الدينية باكستان عام 2001م، ومرسوم تسجيل وتنظيم المدارس الدينية عام 2002م لإجراء إصلاحات في المدارس الدينية.

7. تنقسم المناهج الدراسية لـوفاق المدارس السلفية-باكستان إلى قسمين رئيسين هما: قسم علوم القرآن الكريم، وقسم العلوم الإسلامية. يشمل المنهج الدراسي لقسم علوم القرآن الكريم على أربعة أقسام هي: قسم حفظ القرآن، وقسم التجويد، وقسم القراءات السبع، وقسم القراءات الثلاث. ويتضمن المنهج الدراسي لقسم العلوم الإسلامية أربع مراحل أيضًا هي: الثانوية العامة، والثانوية الخاصة، والدراسة العالية، والدراسة العالمية.

8. تم التحول المنهجي في المرحلة الثانوية العامة عبر الاهتمام بإدراج المقررات الدراسية الحكومية بما فيها الحاسوب الآلي (Computer)، والإنجليزية (English)، والرياضيات العامة (General Math)، والعلوم العامة (General Science)، ومطالعة باكستان (Pakistan Studies) في المقررات الدراسية لـ (وفاق المدارس السلفية-باكستان).

9. تم التحول المنهجي في المرحلة الثانوية الخاصة عبر إدراج المقررات الدراسية الحكومية بما فيها علم الاقتصاد (Economics)، والإنجليزية (English)، ومطالعة باكستان (Pakistan Studies)، والحاسوب الآلي (Computer Sciences)، وعلم الاجتماع (Social Science) في المناهج الدراسية التي وافق عليها وفاق المدارس السلفية-باكستان.

10. تم التحول المنهجي في مرحلة الدراسة العالية عبر إدراج المقررات الدراسية الحكومية بما فيها علم الاقتصاد (Economics)، وعلم السياسة (Politics) والإنجليزية (English)، ومطالعة باكستان (Pakistan Studies)، وعلم التربية (Education) في المناهج الدراسية التي وافق عليه وفاق المدارس السلفية-باكستان.

11. تم التحول المنهجي في مرحلة الدراسة العالمية عبر إدراج المقررات الدراسية الحكومية، بما فيها النظام السياسي في الإسلام والحركات السياسية الجديدة. وتاريخ العلوم، وتاريخ الإسلام التي وافق عليها وفاق المدارس السلفية-باكستان. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المقررات الدراسية الحكومية المذكورة أعلاه، التي تم إدراجها في المقررات الدراسية السلفية، تُعد موادَّ اختيارية للطلاب والطالبات.

12. هناك عدة بواعث لتحقيق التحولات في المناهج الدراسية بما فيها: البواعث على المستوى الخارجي، والبواعث على المستوى الحكومي، والبواعث على المستوى المدرسي.

13. هناك عدة تحديات وصعوبات ومشاكل تعاني منها المدارس الدينية، ولديها مخاوف مختلفة بما فيها الخوف من سيطرة الحكومة على المدارس، والتدخل الحكومي في شؤونها التعليمية والإدارية والمالية، وعدم توفير تسهيلات كافية لمزيد من التقدم والتطور للمناهج الدراسية، وعدم اهتمام الحكومة بتحقيق مصالح المدارس بما فيها منح فرص العمل لخريجي المدارس في المجالات الحكومية.

14. رغم مواجهة التحديات والصعوبات والمشاكل تبذل المدارس السلفية في باكستان مساعيها لتنفيذ أجندتها التعليمية تحت إشراف وفاق المدارس السلفية. وتهتم بتحقيق التحول في مناهجها الدراسية عبر الاهتمام بإدراج المواد الدراسية الحديثة المعاصرة في

المقررات الدراسية الشرعية وفق متطلبات العصر الحديث. وتسعى أيضًا للتغلب على التحديات عبر مخاطبة مختلف القضايا التي تتعلق بالشؤون التعليمية والإدارية للمدارس.

15. الحكومة الباكستانية مصممة لتنفيذ أجندة إصلاحات المدارس الدينية بشكل تام، وتسعى لوضع كافة المدارس الدينية، بغض النظر عن اتجاهاتها السلفية والبريلوية والشيعة والديوبندية، تحت مراقبة شديدة. وتدعم كافة الجهود الرامية إلى عملية تسجيل المدارس لدى السلطات الحكومية، وإصلاح المناهج الدراسية لكي يتمكن خريجوها من الحصول على فرص العمل في مختلف المجالات ومعالجة القضايا المعاصرة حسب متطلبات العصر الحديث.

قائمة المصادر والمراجع

قلعجي، محمد رواس، وحامد صادق قنيبي. **معجم لغة الفقهاء**. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1988.

Butt, Intezar Husain, "Sectarian Division of Pakistani Society: Role of Madrassa and Politics", *Middle-East Journal of Scientific Research*, 19 (2): 1962014 ,201-

The Daily Jang, Rawalpindi, 23rd august, 2001.

The Daily Dawn, Islamabad, 30 September 2009.http://www.wmsp.edu.pk

Fakhr-ul- Islam, "Religious Madaris: A Review", in: *The Journal Dawah*, Dawah Academy, International Islamic University Islamabad, October 2002.

Monthly Zindagi Nau Delhi (India) December 2008.

Muhammad, N, N.D Muhammad, M Shafiq, and S.N.H Shah. "Regulating the Islamic Seminaries in Pakistan under Deeni Madaris Ordinance 2002." *European Journal of Social Sciences*. 20.2 (2011): 314318-.

"The Pakistan Madrassa Education (Establishment and Affiliation of Model Deeni Madaris) Board Ordinance", published in: *The Gazette of Pakistan*, August 18, 2001 by Ministry of Law, Justice, Human Rights and Parliamentary Affairs.

"The Pakistan Madrasah Education (Establishment and Affiliation of Model Dini Madaris) Board Ordinance, 2001": http://nasirlawsite.com/laws/pmebo.htm

Quarterly IPS NEWS (July-September 2000), Institute of Policy Studies, Islamabad.

تحولات الخطاب السلفي لدى الجماعات الجهادية في كردستان العراق

إدريس سيويلي[1]

مقدّمة

أصبحت السلفية ظاهرة جليّة في العالم الإسلامي، ولها حضور حيّ في معظم الجوانب المتعلقة بالدين والمجتمعات الإسلاميّة، ولم تُحرم كردستان العراق من تأثيرات هذا الفكر السلفيّ، حيث تُوجد صور متنوعة من السلفيّة في التصور والتفكير والممارسة.

وهذا البحث محاولة لعرض الخطاب السلفي، وتسليط الضوء على ظهوره لدى الجماعات الإسلامية الجهادية في كردستان العراق وجذورها وسمات الخطاب في فترات متتالية. يحاول الباحث الإجابة عن السؤال الرئيسي: ما التحولات التي مر بها الخطاب السلفي لدي الجماعات الإسلامية في كردستان العراق، وما طبيعة هذه التحولات؟ ويتبع الباحث في البحث المنهجين التاريخي والتحليلي؛ حيث يتتبع الأحداث ويحلل الأسباب والعوامل المؤثرة في بروز الأفكار السلفية وتحولاتها وطبيعتها لدى تلك الجماعات، توخيًا للوصول إلى نتائج وانعكاسات هذه التحولات على عمل الجماعات الجهادية.

1 عضو الهيئة التأسيسية، ومدير قسم الدراسات الإسلامية في مركز كردستان لدراسة الصراع والأزمات.

إن موضوعات (الحاكميّة، الولاء والبراء، التكفير، الجهاد، دار الكفر ودار الإسلام) أثارت الجدل الكثير لدى السلفيّين، وتعد هذه المسائل جزءًا من المبادئ الفكريّة للتيار السلفيّ، والتي تظهر بوضوح في خطاب الجماعات الإسلاميّة. لذا حاولنا في هذا البحث عرض هذه المواضيع من المنهج والتصور لهذه الجماعات في مراحل نضالهم المختلفة.

تعريف المفاهيم

لتحديد إطار البحث وتعريف القارئ بالمفاهيم المستخدمة في هذا البحث، نلقي الضوء هنا باختصار على المفاهيم الرئيسة

1- السلفيّة

لا يوجد حتّى الآن تعريف محدد لمفهوم السلفيّة بحيث يكون موضع قبول لدى الجميع. كما إن الباحثين والمختصين مختلفون على المبادئ والسمات التي تعبّر عن مفهوم السلفيّة، ولهذا نأخذ هنا تعريفًا واحدًا ونجعله إطارًا ومدارًا لاستخدام هذا المفهوم في بحثنا هذا. السلفيّة، بشكل عام، منهج وتصور يرى أنّ التلقي والفهم والتفسير للإسلام يجب أن يكون على طريقة السلف (عصر النبيّ عليه السلام والصحابة والتابعين)، وبناءً على هذا التصور فإنّ السلفيّة ليست خاصة ومقيّدة بمرحلة تاريخيّة، بل تمتدّ إلى العصر الحاضر ومتعلقّة بفهم الإسلام كما فهمه السلف الصالح[1].

2- الخطاب السلفيّ

المقصود بالخطاب السلفي النظر والتصور إلى النصوص الدينية والواقع، حيث تُستخدم فيه العديد من المفاهيم والأدوات، وتُعبّر عنه بعدّة سلوكيات وأساليب للتعامل، ويسند ذلك التصور إلى السلف الصالح.

---

1 أحمد سالم وعمرو بسيوني، **ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015)، ص29.

3- الجماعات الجهادية في كردستان العراق

نقصد بالجماعات الجهادية في هذا البحث تلك الجماعات الإسلامية التي تجعل الجهاد جزءًا من رؤياها واستراتيجية عملها في المنهج والنظام الداخلي للحزب، وتمارسه في الواقع أو تنوي ممارسته في المستقبل، وحدود عمل هذه الجماعات الجغرافية هي كردستان العراق.

بدايات ظهور الفكر السلفي في كردستان العراق

أول اتجاه سلفيّ ظهر في كردستان العراق هو السلفيّة العلمية[1]، وظهر هذا الاتجاه في البداية على يد الملا حمدي عبد المجيد السلفي، الذي درس في سوريا، وبدأ في المنتصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي بنشر الفكر السلفي في كردستان العراق، وكانت له علاقة مع المراكز السلفيّة في الخارج، بحيث لا يتمّ قبول أيّ طالب كردي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في السعوديّة إلا بتأييد من الملا حمدي[2].

كانت المحطة الثانية لظهور هذا التيار السلفيّ في السليمانيّة في أواخر ثمانينيات القرن الماضي على يد الملا عمر الجنكنياني (چنگيانى)، وانتشر الفكر السلفي في زمانه، وله عدد كبير من طلبة العلم، وبعد انتفاضة مارس/ آذار (1991) قام السلفيّون في السليمانيّة بتحرّك وعمل موسع، وواجهوا جميع المتدينين المسلمين في كردستان بإثارة العديد من المسائل الخلافية والجانبيّة، ممّا أدّى إلى وقوع مشكلات ونزاعات بينهم وبين عامّة المسلمين[3].

شدّد هؤلاء على أداء العبادات والسنن الظاهرة، ولكن في مطلع القرن الحادي والعشرين تخّلى الملا عمر الجنكنياني عن هذا الفكر، وأعلن في سلسلة مقالات تراجعه عن كثير من المسائل

---

1 تُستخدم الآن مصطلحات مثل: السلفيّة اللاحزبية، المدخلية، السطحية، لتسمية هذا النوع من السلفيّة؛ وذلك لاهتمامهم بالعلوم الشرعية والعبادات الظاهرة وتحريم وتبديع العمل الحزبي، وتبنّوا المنهج الذي يُطبّقه العالم السلفي المعروف (الشيخ ربيع بن هادي المدخلي).

2 عەبدوڵا عالایی: سەلەفیگەرایی ئیسلامی، قۆناغە کانی گەشەسەندنی وهاتنی بۆ کوردستان، الإنترنت، موقع (WWW.milletpress.com).

3 موختار هووشمەند: **ساڵێك لە گەڵ ئەبو زە کەریا**، بێ شوێنی چاپ، 2014، ل106.

التي طرحها وقتئذ باسم السلفيّة، وعدّ ذلك من باب انتقاد الذات ومراجعة النفس، وبيّن أنّ هذا الاتجاه السلفيّ لا يلائم طبيعة المجتمع الكردي، أو أنّ هذه التصورات والأفكار كانت تكرارًا لتجارب مناطق أخرى (خصوصًا السعودية) من دون مراعاة خصائص بيئة كردستان.

وبدأت آخر محطات التيار السلفيّ العلمي في كردستان العراق في مطلع القرن الحادي والعشرين على يد عبد اللطيف أحمد مصطفى المعروف بعبد اللطيف السلفيّ، حيث انتشرت السلفيّة المدخليّة في زمنه انتشارًا واسعًا، إذ قام أتباعها بطبع المنشورات وفتح قناة فضائية، ولكن سرعان ما وقع الخلاف والنزاع بين منظري ودعاة التيار السلفيّ في كردستان، وانقسموا إلى فرق وجماعات صغيرة، كلّ منهم يدّعى أنّ جماعته هي السلفيّة الحقيقيّة، حتّى وصل الأمر إلى حدّ لجأ فيه بعض دعاتهم إلى الشيخ ربيع بن هادي المدخلي في السعودية لسحب الثقة عن عبد الطيف أحمد وبعض دعاة هذا التيار[1].

نشر السلفيّون أفكارهم عبر وسائل مختلفة، خاصة الطباعة والنشر وترجمة كتب محمد بن عبد الوهاب والعلماء السلفيّين السعوديين، حيث روّجوا لهذا الفكر عن طريق إلقاء المحاضرات والدروس عن هذه الكتب في المسجد وقناة النصيحة (ئامۆژگاری) الفضائية.

وقد وقعت الجماعة الإسلامية، بشكل نسبي، تحت تأثير أفكار هذا التيار السلفيّ، وكان جزء من هذا التأثير نتيجة وجود قناعة بهذه الأفكار، خاصة الكتب التي يدرّسها السلفيّون التي أصبحت منهج التدريس في بعض حلقات التعليم والتدريس لدى الجماعة الإسلاميّة. كما أنّ جزءًا آخر من التأثير وتبنيّ السلفيّة مرتبط بسحب وأخذ الشرعية من التيارات السلفيّة الأخرى، وعدّ الجماعة الإسلامية نفسها بأنّها هي السلفيّة الحقيقية.

السلفيّة الجهاديّة وتأثيرها في الجماعات الجهاديّة في كردستان

تعود جذور السلفيّة الجهاديّة في كردستان العراق إلى أواخر السبعينيات ومطلع الثمانينيات من القرن الماضي، إذ وصلت أثناء هذه المدّة أدبيات ومنشورات جماعة الجهاد

---

1 سەرتیپ شێخانی: ڕەنگدانەوەی هزری مەدخەلی لە سەر ڕەوتی سەلەفیەت لە كوردستان، الإنترنت، موقع (www.kurdistanc.com)

المصرية والجماعات الأخرى، وخطب ومحاضرات عبد الحميد كشك وعبد الله عزّام بنسبة قليلة وبشكل سرّي إلى أربيل، وتمّ نشرها بين عدد من شبّان هذه المدينة[1]. كما أنّ مجيء عدد من العمّال المصريين إلى أربيل في مطلع الثمانينيات، وهم من أصحاب فكر الجهاد والتكفير والهجرة[2]، له تأثير كبير في نشر بذور وتكوين قشرة من فكر التشدّد، وقد قام -بحسب قول فاتح كريكار (كرێكار)- وقتئذٍ وتحت تأثير هذه الأفكار، عدد من الشباب في أربيل بالتدريب على استخدام الأسلحة الخفيفة[3].

وفي منتصف الثمانينيات، شارك عدد من الأكراد منهم: فاتح كريكار، ووليد يونس (أبو خبيب-التركماني الأصل) وعلي ولي في جهاد الأفغان[4]. وعندما تمّ تشكيل الحركة الإسلاميّة في كردستان العراق عام (1987) لعب شخصان داخل الحركة الإسلاميّة، وهما عبد الشهيد وعبد الباري، دورًا كبيرًا في تحريض العديد من الأكراد للهجرة إلى أفغانستان[5]. وقام المجاهدون الإسلاميّون الأكراد في نهاية الثمانينيات، كباقي المجاهدين من الأقوام الأخرى في العالم الإسلاميّ، ببناء مكان خاص لهم في بيشاور باسم (بيت الأكراد) لاستقبال المجاهدين الأكراد فيه، وجمع التبرعات والأموال لحرب أفغانستان، كما قاموا بالتدريب العسكري في مخيمات خوست بأفغانستان التابعة لعبد الله عزّام[6].

---

1 فاتح كريكار: **الحركة الإسلامية في كردستان العراق واقع وأمل**، الجزء الأول، من إصدارات مكتب الإعلام الخارجي، دون مكان الطبع، 1995، ص38.

2 أحمد حمد أمين، **الإخوان المسلمون في أربيل: نشأتهم وتطورهم** (1946 – 1994) (أربيل، مطبعة ژيان، 2016)، ص70.

3 فاتح كريكار: المصدر نفسه، ص38.

4 موختار هووشمەند: هەمان سەرچاوە،، ل57.

5 حەسەن ياسين: **مێژووی پێوەندیيە نهێنییە کانی نێوان پشتیوانانی ئیسلام وقاعیدە**، کەرکوك، 2006، ل17.

6 يوسف گۆران: **دەرکەوتنی رێکخراوی قاعیدە لە کوردستانی عێراقدا**، سلێمانی، دەزگای چاپ وپەخشی حەمدی، 2009، ل16.

أصبحت عودة فاتح كريكار من باكستان والتحاقه بالحركة الإسلامية، محطة أخرى لانتشار الفكر الجهادي السلفيّ في كردستان، حيث التحق رسميًّا بالحركة الإسلاميّة عام (1989)، وصار عضوًا بمجلس الشورى للحزب، وحدّد حسب قوله عددًا من الكتب- أتى ببعضها من باكستان معه-لتكون منهجًا لتطوير وتكوين الأعضاء والمجاهدين، وبهذا وبعد عام ونصف ظهر تيار سلفيّ داخل الحركة وبدأ بالانتشار والازدياد[1]. لم يمرّ زمن طويل حتى وقع الخلاف بين كريكار وقيادات الحركة، وأدّى الخلاف والنزاع إلى انفصال فاتح كريكار من الحركة وإعلانه حزبًا جديدًا باسم (الجماعة الإسلاميّة في كردستان العراق) في (5/ 11/ 1990)، وبعد انتفاضة مارس/ آذار (1991) قامت الجماعة بتأسيس مقرّات في خليفان وحاجي اومران، ثمّ بعد زمن ألغيت هذه الجماعة ورجع أصحابها إلى صفوف الحركة الإسلاميّة[2].

وبناءً على أنّ فاتح كريكار، مؤسّس الجماعة، كان صاحب فكر سلفيّ جهاديّ، تجلّى هذا الفكر والتصور في البرنامج والنظام الداخلي للحزب، حيث ورد في المادة الرابعة من تصورات هذا الحزب: يُربي كوادره على التربية الجهادية، ويتخذ في البداية منهج البيان والإفهام، ثمّ الإعداد للجهاد على أساس المثلث التربويّ (التوحيد في العقيدة، الرحمة والشفقة في التعامل، الغلظة والشدّة في المواجهة)[3].

وفي مطلع الثمانينيات، أسّس الملا أمين بيرداود خوشناو (پيرداود خۆشناو) تنظيمًا سرّيًّا في أربيل، يُربّي هذا التنظيم أعضاءه بروح جهاديّة[4]، ووصل نشاطهم إلى الموصل

1 فاتح كريكار، **الحلقة المفقودة بين ابن لادن وصدام حسين** (لندن، الدار الأندلسية، 2004)، ص198.

2 ئيدريس سيوەيلى: **رەوتی ئیسلامی لە باشووری کوردستان** 1946 – 1991، تویژینەوەیە کی مێژوویی لە کار وچالاکیی پارت وکۆمەڵە ئیسلامییەکان، سلێمانی، چاپی دووەم، 2009، ل160- 161.

3 ئيدريس سيوەيلى: رەوتی ئیسلامی لە باشووری کوردستان، ل269.

4 امين بيرداود خوشناو، **القواعد الأساسية في الإسلام** (أربيل، من مطبوعات جماعة الجهاد الإسلامي في كردستان، 1995)، ص6.

والسليمانية، وبعد انتفاضة مارس/ آذار (1991) أعلنوا عن حزب جديد باسم (جماعة الجهاد الإسلاميّ في كردستان العراق) وفتحوا مقرّات له في خليفان وجومان وحجران[1].

كان هدف جماعة الجهاد -كما أعلنوه-القيام بالجهاد حسب مراحله: الدعوة، والتبليغ، والتربية، والتعليم، والإعداد العسكري وتطبيق حكم الشريعة على الأرض[2]. ويُعدُّ تطبيق حكم الشريعة بين الناس إحدى أهداف جماعة الجهاد العليا[3]. كما اعتقدوا بخروج أي دولة أو حزب أو طرف من دائرة الإسلام إذا لم يحكم بشريعة الإسلام[4].

وبخصوص الخلافة الإسلاميّة، رأت جماعة الجهاد أنّه يجب على المسلمين العمل والسعي لإعادتها كما كانت لهم في السابق، حيث سيطرت على قارات ثلاث (آسيا، إفريقيا، أوروبا) لمدّة ثلاثة عشر قرنًا، وأنّ المسلمين أمّة واحدة، كلّهم وأراضيهم جزء من أرض الإسلام، والحدود المصطنعة بينهم من مؤامرة أعداء الإسلام بهدف تضعيفهم وإذلالهم[5].

لم يمتدّ زمن نضال جماعة الجهاد الإسلاميّة، كحال الجماعة الإسلاميّة، طويلاً؛ فسرعان ما انضمّ كلاهما إلى صفوف الحركة الإسلاميّة، وبعد الهجرة الجماعية للشعب الكردي عام (1991) فتح فاتح كريكار مقرًّا في ناحية (ديانا)، وتمّ تشكيل جزء رئيسي منه من أعضاء الحزبين السابقين الذين انضمّوا إلى صفوف الحركة الإسلاميّة، وفي الوقت نفسه التحق بهم بعض السلفيّين في كرميان بزعامة دلشاد كرميانى (دڵشاد گەرمیانی)، وأصبح مقرّ (ديانا) مركزًا رئيسيًّا للتدريب العسكريّ للحركة الإسلاميّة وتنمية الفكر السلفيّ الجهاديّ، وجعلوا كتاب **العمدة في إعداد العدة** المنهج والأساس النظري للمعسكر[6].

---

1 ئیدریس سیوەیلی رەوتی ئیسلامی لە باشووری کوردستان، ل158.

2 امين پیرداود خوشناو، المصدر السابق، ص7.

3 المصدر نفسه، ص9.

4 المصدر نفسه، ص75.

5 المصدر نفسه، ص119-120.

6 موختار هووشمەند: هەمان سەرچاوە، ل107- 108.

اندلعت الحرب بين الاتحاد الوطني الكردستاني والحركة الإسلاميّة عام (1994)، وألحقت ضررًا كبيرًا بالحركة الإسلاميّة، وأدّت نتائج الحرب إلى فشل هذا الحزب، وظهور الصراع الداخلي بين الأطراف الموجودة داخل الحركة، وتفشي فكر الانتقام ومراجعة النفس في أذهان عدد من كوادر الحركة. وفي بداية هذه المراجعة، قام عدد من الكوادر المتوسطة في مناطق أربيل وخليفان وبالكايتي وكلالة وحاجى امران بتشكيل "قوة سوران الثانية" (هێزى دووى سۆران) عام (1995)، وكان تشكيل هذه القوة بهدف حماية أنفسهم من الصراعات الداخلية، وتربية الأعضاء بروح السلفيّة الجهاديّة[1]. وبعد مرور سنوات تمّ -بناء على فكرة أبي خبيب التركماني- تأسيس مركز الدراسات الإسلاميّة في حلبجة، وأصدر هذا المركز مجلتين شهريتين باسم (لواء الشريعة) و(أخبار المسلمين في العالم)، فضلاً عن إعادة نشر وطبع كتب ومقالات العديد من الكُتّاب السلفييّن الجهاديين بأعداد كبيرة، بالإضافة إلى فتح دورات عديدة في حلبجة وبياره.

تعامل هذا المركز و"قوة سوران الثانية" بعيدًا عن الانتماء القومي، بحيث انضمّ إليهما العرب من العراق وخارجه، ووطّدوا علاقاتهم مع السلفيين الجهاديّين في الخارج، خاصة مع القاعدة والجماعات الجهاديّة في أفغانستان، كما بعثوا ممثليهم، عدّة مرّات، إلى أفغانستان للمشاركة في دورات متنوعة هناك[2].

وبمرور الزمن، ازداد فكر التشدّد والسلفيّ الجهاديّ تطورًا بين بعض أعضاء وكوادر الحركة الإسلاميّة، فهناك أسباب ودوافع ذاتيّة وموضوعيّة في تحريك فكر التشدّد في تلك المرحلة، ونتيجة لذلك أسّس (حسن صوفي) جماعة باسم (حماس) عام (1998) في منطقة حلبجة، وقُتل المذكور في حادث مريب، وناب (عمر بازياني) منابه. كما أُسّست في أربيل جماعة باسم(التوحيد) بزعامة شخص اسمه سرباز (سەرباز) المعروف بـ(أبي بصير)، وقد عرّفت جماعة التوحيد نفسها، في منشوراتها، بأنّها جماعة سلفيّة جهاديّة مكوّنة من أشخاص

1 هەمان سەرچاوە، ل113.

2 هەمان سەرچاوە، ل114.

يقومون بنشر دعوة التوحيد والقيام بفريضة الجهاد، بعد تركه وغيابه، ويعملون لإعادة الخلافة على منهاج النبوة[1].

لم تتمكّن جماعتا (التوحيد) و(حماس) من الثبات والاستمرار وسط الصراعات الداخلية الموجودة في صفوف الحركة الإسلاميّة، وأمام ضغوط الأحزاب العلمانيّة، ولكن أدّت الجماعتان دورًا كبيرًا في تنمية الفكر السلفيّ الجهاديّ، ومن ثمّ انضموا إلى "قوة سوران الثانية"[2].

حركة النهضة الإسلامية

أعلنت حركة النهضة الإسلاميّة عن نفسها في (22/ 11/ 1992)، بقيادة الشيخ صديق عبد العزيز، ورفعت شعار (سلفية المنهج وعصرية المواجهة)، ولا مجال لنا هنا لنتحدث بالتفصيل عن جميع الأسباب التي دفعت هذا الحزب لرفع هذا الشعار، ولكن بحسب رأي كثيرين، رفع هذا الشعار من قبل حركة النهضة كان للتمايز عن الإخوان، حيث وُجد، وقتئذٍ، خلاف شديد بين الطرفين، وليس عن قناعة ودراسة دقيقة للواقع، ويأتي ذلك بعد النضال التاريخي الذي قامت به قيادات النهضة باسم الإخوان عام (1979)، ولكنهم يئسوا من الإخوان فأعلنوا هذا الحزب[3].

وفي الأعوام الأربعة الأُولى، كان نضال هذا الحزب في مرحلة العمل السريّ، وفي ظل هذا الشعار، وجّه كثير من دعاة وخطباء هذا الحزب انتقادًا لاذعًا للاتحاد الإسلامي الكردستانيّ (وهو يمثّل الإخوان في كردستان)، وعدّوا الانفتاح والتعامل الذي سلكه الاتحاد الإسلامي

---

1 "زنجیرەی بڵاوکراوەکانی کۆمەڵی یەکتاپەرستی"، ژمارە (1)، بێ مێژوو.

2 موختار هووشمەند: ل132– 133.

3 وللمزيد من المعلومات حول خلفية هذا التنظيم وظروف تأسيس الحزب، انظر: ئیدریس سیوەیلی رەوتی ئیسلامی لە باشووری کوردستان، ل103- 111. ئیدریس سیوەیلی: **بزووتنەوەی راپەڕینی ئیسلامی (1992- 1999) توێژینەوەیەکی مێژوویی بەڵگەنامەیی**، سلێمانی، ناوەندی کوردستان بۆ توێژینەوە لە ململانێ وقەیرانەکان، چاپخانەی کارۆ، 2017، ل15-41.

تنازلاً وانحرافًا عن مبادئ الإسلام. ولكن بعد عام (1996)، وفي مرحلة العمل الجهري لهذا الحزب، وقعت قياداته في حالة الاتحاد الإسلامي نفسه، وأوقعتهم الدعوى السلفيّة، التي تبنوها من قبل، في مشكلاتٍ ألجأتهم إلى إصدار منشورات عن شرعية العمل والتعامل السياسيّ، وجاء ذلك من منطلق أنّ معظم قيادات هذا الحزب يرون بأنّهم سيتمكّنون، في مدّة قصيرة، من تطبيق نصوص الشريعة في كردستان، ولكن ظهر لهم فيها بعد أنّ ذلك غير يسير وليس بهذه السهولة، وكرّروا تجارب الاتحاد الإسلامي نفسه في التعامل. وبما أنّ رفع شعار "سلفية المنهج" من قبل هذا الحزب والتعامل في الواقع بخلاف ذلك، صار موضع قلق وغضب من قبل بعض كوادر الحزب وتركوا صفوفه، وبهذا أصبح رفع شعار السلفيّة في النظام الداخلي مشكلة ومعضلة في مرحلة من مراحل نضال هذا الحزب[1].

والذي ثبت جذوره من الأفكار سريعًا في هذا الحزب، دعوته إلى الجهاد وتنمية روح الجهاد بين أعضائه، وتجلي السلفية في الفكر والتصور والرؤيا والموقف والممارسة[2]. كما تبلور تصور الجهاديّة والسلفيّة في المنهج التربويّ بصورة كاملة، وشدّدوا على ذلك في الدروس والمحاضرات التربوية كخصلة وسمة مميّزة عن باقي الأحزاب الأخرى، وموضع الافتخار والاعتزاز لهم[3].

تنظر حركة النهضة إلى مسألة الجهاد والتعامل مع الآخرين انطلاقًا من تصور سلفيّ، ففي تصور هذا الحزب أن الأصل في التعامل بين الكفر والإسلام هو الحرب، تدوم وتستمرّ الحرب بصور مختلفة، ولكن في حالة الضعف وعدم القدرة والقوّة، يجوز الهدنة والتحالف

1 التغييرات التي طرأت في تصور حركة النهضة الإسلامية في تلك المرحلتين، تمّت الإشارة إليها بوضوح في أدبيات ومنشورات هذا الحزب، وللمزيد من المعلومات انظر: ئارام قادر وئيدريس سيوەيلى: **بەڵگەنامە كان دەدوێن** (**بزووتنەوەی راپەڕینی ئیسلامی** 1992 - 1999)، سلێمانی، چاپخانەی چوارچرا، 2010.

2 ئیدریس سیوەیلی بزووتنەوەی راپەڕینی ئیسلامی، ل36.

3 لجنة إعداد المناهج لحركة النهضة الإسلامية: **المنهج التربوي والتثقيفي**، فترة المصاحبة، في المنهج والبناء (3)، مطبعة وزارة التربية، د. ت.، ص35-36.

والتعاقد والاتّفاق مع العلمانيّين كافّة، كما يرى أنّ الحزب الناجح هو الذي يعقد ويربط التربية والجهاد معًا، والجهاد، في نظر الحركة، يمرّ بمراحل أربع، وهي:

1. الهجرة.
2. الإعداد.
3. الرباط.
4. القتال[1].

كما رأوا إخراج الحكم من أيدي الطغاة والبغاة وتسليمه للمؤمنين بالله ورسوله، وتبنوا فكرة تقسيم العالم إلى دار الكفر ودار الإسلام، والمقصود بدار الإسلام: كلّ منطقة يحكمها الإسلام، ودار الكفر تشمل كلّ منطقة لا يحكمها الإسلام[2].

أمّا بخصوص كيفية الوصول إلى السلطة، تؤمن حركة النهضة بوجود أساليب مختلفة للوصول إلى السلطة، منها: الانتخابات والبرلمان، كما تعتقد بأنّ الأصل عدم المشاركة في الانتخابات وعدم الاعتماد عليها، إلا في حالة الضرورة ووجود عرقلة أمام الدعوة وسدّ الأساليب الأخرى، والمشاركة حينئذٍ تكون بشروط وتتخذ كأسلوب تكتيكي لمرحلة من المراحل، ولا يمكن جعلها أسلوبًا استراتيجيًّا للمراحل كلّها[3]. وترى الحركة أنّ أحسن نظام هو الخلافة المقرونة بالشورى، حيث يعيش المسلمون في ظلّها حياة آمنة مطمئنة، وقد ثُبّت ذلك ضمن الأهداف في النظام الداخلي للحزب[4]. وتنظر حركة النهضة، كمعظم

1 ئیدریس سیوەیلی: بزووتنەوەی راپەڕینی ئیسلامی، ل181- 187.

2 هەمان سەرچاوە، ل191.

3 هەمان سەرچاوە، ل194.

4 **بەرنامەو پێڕەوی ناوخۆی بزوتنەوەی راپەڕینی ئیسلامی**، پەسەندکراوی کۆنگرەی یەکەم، بێ شوێنی چاپ، ل3.

الأحزاب السلفيّة، برؤية ونظرة ضيقة إلى الديمقراطية، وترى أنّ الديمقراطية تعني حكم الشعب للشعب، وعُدّ ذلك من الكفر والمخالفة للإسلام[1].

نظرًا إلى ما ذكر من قبل، يتضح لنا أنّ الفكر السلفيّ الجهاديّ ترك أثرًا كبيرًا، في تسعينيات القرن العشرين، على تصور ورؤيا ومسيرة الأحزاب الإسلاميّة الجهاديّة في كردستان العراق بحيث بقيت تأثيراته في المراحل الأخرى للتيار الإسلامي.

تراجع السلفيّة الجهاديّة وممارسة النضال المدني

توحدت، في أغسطس/ آب 1999، كلّ من حركة النهضة الإسلاميّة والحركة الإسلاميّة في كردستان/ العراق، وأعلنتا حزبًا جديدًا باسم (حركة الوحدة الإسلاميّة في كردستان/ العراق)، ولكنه لم يُعمر طويلاً، فسرعان ما تفكّك الحزب بسبب المشكلات والخلافات الداخليّة، وفي هذه الفترة أيضًا احتفظ السلفيّون الجهاديّون، المجتمعون بالدرجة الأولى في "قوة سوران الثانية"، بأنفسهم وابتعدوا عن الخلافات الداخليّة، وانشغلوا بتقوية موقعهم وإمكاناتهم، وذلك عن طريق التدريب والإعداد العسكري والتربية، وتشكيل شبكة علاقات في الداخل والخارج مع الشخصيات والجماعات الجهادية كالقاعدة.

وقد قام معظم قيادات حركة الوحدة، في (30/ 5/ 2001)، بإعلان حزب جديد باسم (الجماعة الإسلاميّة في كردستان/ العراق) بزعامة علي بابير (باپير)، كما قامت جماعة "قوة سوران الثانية" في حركة الوحدة المتفكّكة مع عدد من السلفيّين الجهاديّين الآخرين في يوم (1/ 9/ 2001) بتأسيس (جند الإسلام في كردستان) بزعامة أبي عبد الله الشافعي، ومن ثمّ انضمّ فاتح كريكار في (10/ 12/ 2001) إلى جند الإسلام وغيّروا اسم الحزب إلى (أنصار الإسلام في كردستان)، وصار فاتح كريكار أميرًا للجماعة. كما قام آخرون من قيادات حركة الوحدة بزعامة الملا علي عبد العزيز بإعلان (الحركة الإسلاميّة في كردستان/ العراق) مجدّدًا في (9/ 12/ 2001)، وعرّفوا أنفسهم كامتداد للحركة الإسلاميّة الموجودة

1 ئيدريس سيوەیلی: بزووتنەوەی راپەڕین، ل201.

قبل حركة الوحدة. وبهذا الشكل تمّ تأسيس ثلاثة أحزاب إسلاميّة جهاديّة على أنقاض حركة الوحدة الإسلامية، ومن ضمن هذه الأحزاب الثلاثة، يمثّل "جند الإسلام"، المسمّى فيما بعد "أنصار الإسلام"، تيار السلفيّة الجهادية.

تعامل جند الإسلام، وبعدهم أنصار الإسلام، كإمارة إسلاميّة في المناطق التي كانت تحت سيطرتهم، وكانوا على علاقة متينة مع القاعدة والسلفييّن الجهاديّين في العالم، وأصبحت أفكار ونظريات عبد القادر عبد العزيز، وعبد المنعم مصطفى حليمة (أبو بصير)، وقادة السلفيّة الجهاديّة مصدرًا ملهمًا لفكر هذا التنظيم، ومارسوا الإسلام بأشدّ وأعنف الأفكار والتصورات. ورد في بيان إعلان جند الإسلام: "نعلن، بالتعاون مع إخواننا من جماعة التوحيد، تأسيس جند الإسلام على عقيدة ومنهج أهل السنّة والجماعة، وطريقنا هو الدعوة إلى دين الله والجهاد في سبيله، وغايتنا رضوان الله تعالى، وهدفنا القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتطبيق شريعة الله على الأرض، وإخراج قوى الكفر والعدوان جميعًا ومن هذه الأرض الإسلاميّة المباركة"[1]. وجاء في النظام الداخلي لجند الإسلام: "أُسِّست هذه المجموعة لنصرة دين الإسلام والجهاد في سبيل الله، فلا قيمة للوطن والشعب واللون والجنس، فالمسلمون كلّهم أمّة واحدة"[2].

شرع تنظيم جند الإسلام منذ بداية إعلانه بتطبيق الأحكام الشرعيّة في المناطق التي تحت سيطرته، وقد أعلن أمير التنظيم في بيان بهذا الخصوص: "من أجل تطبيق أحكام الشريعة في المناطق التي تحت سيطرتنا قرّرنا تطبيق الحدود الشرعيّة التي أمر الله تعالى بها، منها: القصاص، وحدّ المرتدّ، وجلد الزاني غير المحصن، ورجم الزاني المحصن، رجلاً أو امرأةً، وقطع يد السارق، وجلد شارب الخمر... الخ، ويتم تنفيذ هذا الحكم على المجاهدين (مسلحي جند الإسلام) وأهالي المنطقة"[3]. واستمر التعامل نفسه في عهد أنصار الإسلام،

1 **"جند الإسلام فى كردستان"**، بيان رقم (1)، 1/ 9/ 2001.

2 **بەرنامەو پەیڕەوی ناوخۆی جند الإسلام لە كوردستان**، بێ شوێنی چاپ، بێ ساڵی چاپ، ل3.

3 بيان صادر من أبي عبد الله الشافعي أمير جماعة "جند الإسلام"، بدون تاريخ.

وهو تطبيق عملي للأفكار والنظريات التي شدّدت عليها السلفيّة الجهاديّة منذ أعوام في منهجها وتصوراتها ورؤياها، وتُربّي عليها أعضاءها، وتنتظر الفرصة حتّى يتسنى له ممارستها في الواقع.

قام جند الإسلام، ثمّ أنصار الإسلام، بجولات حرب مع الاتحاد الوطني الكردستاني، وقد وقع مصير هذا التنظيم تحت هجمات قوات أمريكا عام (2003)، حيث تمّ قصف مقرّاته بالصواريخ في هامش هجوم أمريكا على العراق، وأنهت تلك الهجمات وجود هذا التنظيم في المنطقة، وبهذا تفكّك أنصار الإسلام ولم يبق عمليًّا على ساحة كردستان العراق، وكان ذلك ضربة قاسية للسلفيّين الجهاديّين.

وتزامنًا مع هجوم قوّات أمريكا على أنصار الإسلام عام (2003)، تمّ قصف عدد من مقرّات الجماعة الإسلاميّة، وفي ظل هذا الوضع الجديد الذي تجلّى بسبب سقوط حكومة البعث ومجيء قوّات أمريكا إلى العراق، حيث تطورت وانتشرت سيطرة أمريكا على العراق، قرّرت الجماعة الإسلاميّة إلغاء المكتب العسكريّ، والتخلّي عن الجهاد والنضال العسكري، والبدء بممارسة العمل والنضال المدنيّ، وبعد ذلك وفي (10/ 7/ 2003) تمّ اعتقال علي بابير، أمير الجماعة الإسلاميّة، مع عدد من قيادات هذا الحزب من قبل القوّات الأمريكيّة، وبقي أمير الجماعة في سجن الأمريكيين ما يقارب سنتين. هذه الحوادث كلّها جعلت قيادة الجماعة تقوم بإجراء تغيير جذري في منهج وموقف وخطاب الحزب، ولو نظرنا إلى أدبيات الجماعة قبل (2003) وبعد ذلك التاريخ سنجد تغييرًا جوهريًّا، ونأخذ هنا نماذج من هذه التغييرات التي طرأت على هذا الحزب:

وضعت الجماعة الإسلاميّة، فور إعلانها عام (2001)، منهجها ونظامها الداخلي، ثمّ في عام (2004) جرت بعض التغييرات في النظام الداخلي. حيث ورد اسم الحزب، في النظام الداخلي الأول، بـ(الجماعة الإسلاميّة في كردستان/ العراق) وحُدّدت آية (**وجاهدوا في الله حق جهاده**[1]) شعارًا للحزب، وبموجب المادة الرابعة من النظام الداخلي تشكّل شعار

1 سورة الحج: 78.

الحزب من دائرتين وكتابين وسلاح كلاشينكوف[1]. ولكن في النظام الداخلي عام (2004)، تغيّر اسم الحزب إلى (الجماعة الإسلاميّة الكردستانيّة/ العراق) كما تغيّر شعار الحزب إلى آية (**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**)[2]، وتشكل شعار الحزب من دائرتين وكتاب مفتوح وأشعة الشمس وغصن زيتون واحد[3].

وخُصّصت المادة الثانية، في النظامين الداخليين لتعريف الحزب، وقد عُرّف في النظام الداخلي لعام (2001) بأنّه "جماعة إسلاميّة شموليّة تعمل على منهاج أهل السنّة والجماعة لتطبيق حكم الإسلام"[4]. ولكن عُرّف في النظام الداخلي لعام (2004) بأنّه "حزب إسلاميّ كردستانيّ يسعى لحماية قيم الإسلام العليا والمقدّسة في المجتمع الكردي وتطبيق حقّ تقرير المصير لشعب كردستان"[5]. كما نرى أنه لم تبق مسألة (تطبيق حكم الإسلام) في تعريف الحزب، وهذا تغيير جذري طرأ على هذا الحزب.

وبخصوص أهداف الجماعة الإسلاميّة، ورد في الفقرة الأولى من المادة السابعة للنظام الداخلي لعام (2001): "نجاهد ونسعى من أجل تحقيق وإعادة نظام الحكم الإسلاميّ"[6]. ولكن ورد في الفقرة الأولى من المادة الثامنة للنظام الداخلي لعام (2004) بهذا الخصوص: "نسعى لتكون شريعة الإسلام المصدر الوحيد للتشريع في الدولة"[7]. وهذا تأكيد لما حصل من التغييرات التي وردت في تعريف الحزب المشار إليه سابقًا.

1 **بەرنامەو پەیڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی لە کوردستان/ عێراق**، بێ شوێنی چاپ، 2001، ل4-5.

2 الأنبياء: 107.

3 **بەرنامە وپێڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی کوردستان/ عێراق**، بێ شوێنی چاپ، 2004، ل1-2.

4 بەرنامەو پەیڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی لە کوردستان/ عێراق، ل4.

5 بەرنامە وپێڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی کوردستان/ عێراق، ل1.

6 بەرنامەو پەیڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی لە کوردستان/ عێراق، ل6،

7 بەرنامە وپێڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی کوردستان/ عێراق، ل3.

أمّا عن أسلوب العمل من أجل الوصول إلى الأهداف، فقد ذُكر في المادة الثانية عشرة من النظام الداخلي لعام (2001)، المكوّنة من ثماني فقرات، بأنّ إحدى أساليب العمل هي الإعداد والجهاد[1]، حيث خُصّصت المادة الثالثة عشرة من النظام الداخلي لعام (2004) لأسلوب العمل، وذُكرت الأساليب في خمس فقرات، وتمّت إزالة الإعداد والجهاد منها، وأضيفت فقرة أخرى، بدلاً منها، تنصّ على أنّ الجماعة تتّخذ سبيل النضال السياسيّ والمشاركة في العمليات الانتخابية في جوّ ديمقراطيّ[2].

وطرأ التغيير أيضًا في تصور ورؤيا الجماعة الإسلاميّة بخصوص الديمقراطيّة. يقول علي بابير، الذي كان عضو المكتب السياسيّ للحركة الإسلاميّة عام (1992)، في كتاب له عن الديمقراطيّة: الديمقراطيّة تدير وتحكم حياة الإنسان بعيدًا عن توجيهات وتعاليم الله سبحانه وتعالى، ومن المعلوم أنّ كلّ حكم ونظام غير الذي جاء من الله تعالى إلى البشريّة يُعدّ حكمَ الطاغوت وحكمَ الجاهلية. ومن آمن بالديمقراطيّة-أو أيّ نظرية أخرى من النظريات التي طرحها البشر-فلا صلة له بالإسلام وانتقضت شهادته (أشهد أنْ لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسولُ الله)[3]. ولكن الآن، وهو أمير الجماعة الإسلاميّة، تنازل عن هذا الرأي. يرى هذا الحزب أنّ الديمقراطيّة "على الرغم من نواقصها وقصورها، فهي لحدّ الآن أحسن أساليب الحكم الناتجة عن فكر البشر، إذا تمّت ممارسته كما هي. والنقد الكبير الذي تأخذه الجماعة الإسلاميّة على هذا النظام أنّ الديمقراطيّة لم يكن لها أي إطار من ناحية الحلال والحرام، وما يقرّره أكثرية البرلمان يصبح قانونًا، وإن كان مخالفًا للشريعة والفطرة السليمة للبشر وإلا فإنّ مفردات الانتخابات، وتداول السلطة بصورة سلميّة، وكون الشعب مصدر السلطة، وتوفير الحقوق والحرّيات لجميع المواطنين باختلاف أديانهم

---

1 بەرنامەو پەیڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی لە کوردستان/ عێراق، ل11.

2 **بەرنامەو پەیڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی لە کوردستان/ عێراق**، بێ شوێنی چاپ، 2001، ل19.

3 عەلی باپیر: **چارەسەری کێشەی کورد لەنێوان ئیمان وپەرلەمان دا**، بێ شوێنی چاپ،، 1992، ل40.

ولغاتهم وقوميّاتهم وانتماءاتهم السياسيّة، ... الخ كلّ ذلك مذكور في نصوص القرآن والسنّة بوضوح وصراحة"[1].

وقد شاركت الجماعة الإسلامية ما بين أعوام (2005-2018) في جميع انتخابات مجلس النواب العراقي، وبرلمان كردستان، ومجلس المحافظات، وحصلت على مقاعد متفاوتة، في إشارة واضحة إلى حصول التغيير في تصور الجماعة الإسلامية عن الانتخابات، حيث كان يرى علي بابير سابقًا حرمة دخول البرلمان للإنسان المسلم، ومن يعتقد بأحقيّة وشرعيّة هذا البرلمان فهو خارج عن الإسلام ولا صلة له به ويدخل دائرة الكفر بالكليّة، ولكنه في حالات الاضطرار جائز بموجب قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)[2]. مع أنّ علي بابير نفسه شارك في عملية الانتخابات وكان عضوًا في مجلس النواب العراقي بين أعوام (2010-2014)، وترى الجماعة الإسلامية الآن أنّ "الانتخابات أنسب آلية لتداول السلطة، وتتبناها الجماعة الإسلامية كمبدأ لتنظيم وإدارة شؤون الحزب في الداخل والخارج، وبديل ذلك هو الدكتاتورية وحكم القائد الوحيد"[3].

والحركة الإسلاميّة، كحزب جهادي في كردستان وهي موجودة لحدّ الآن على الساحة، طرأ تغيير على خطاباتها وتصوراتها، وقد ورد في أول نظام داخلي للحركة الإسلاميّة أنّ "الحركة تؤمن بقانون الإسلام والحكم المبني على أساس الشورى وبموجب الشريعة الإسلاميّة"[4]. كما جاء عن أهداف الحركة الإسلاميّة، في الفقرة (ج) من البند الثالث للنظام الداخلي، أن الحركة تسعى "بالجهاد العملي لتطبيق وإقامة حكم الله تعالى في كافّة أنحاء البلاد"[5].

1 كۆمەڵی ئیسلامی كوردستان: **گوتاری فیكریی وسیاسیی كۆمەڵی ئیسلامی كوردستان**، پەسەندكراوی ئەنجومەنی سەركردایەتی، بێ شوێنی چاپ، 2014، ل12.

2 عەلی باپیر: هەمان سەرچاوە، ل 45.

3 كۆمەڵی ئیسلامی كوردستان: گوتاری فیكریی وسیاسیی كۆمەڵی ئیسلامی كوردستان، ل14.

4 **پەیڕەوو پڕۆگرامی بزووتنەوەی ئیسلامی لە كوردستانی عێراق**، چاپی سێیەم، بێ شوێنی چاپ، 1411هـ، ل 14.

5 هەمان سەرچاوە، ل 10.

وكما أشرنا من قبل، تمّ إعلان الحركة الإسلاميّة مرّة أخرى في (2001/12/9) وذلك بعد الخلافات والنزاعات الداخلية التي بلغت الذروة في حركة الوحدة الإسلاميّة، وقد علّقت الحركة الإسلاميّة المكتب العسكري منذ مجيء القوّات الأمريكيّة إلى العراق وهجومهم على أنصار الإسلام عام (2003)، وشاركت الحركة، كالجماعة الإسلاميّة، في العمليّة السياسيّة في إقليم كردستان (البرلمان والحكومة) كحزب مشارك أو معارض، وجاء في النظام الداخلي المصدّق عليه في المؤتمر الحادي عشر للحركة عام (2016)، في إطار الأهداف السياسيّة لهذا الحزب، أن المنتمين إليه "يعملون من أجل التداول السلمي للسلطة عن طريق الانتخابات"[1]. كما ورد في فقرة أخرى "يسعون لتفعيل المزيد من دور برلمان كردستان ليلعب نوّابه دور الممثّل لكافّة شعب كردستان، ويؤدّون واجبهم في مجالات التشريع والرقابة ومساءلة الحكومة والمؤسّسات الرسميّة"[2].

كما نرى أنّ الخطاب السلفيّ لدى الأحزاب الجهاديّة في كردستان العراق طرأت عليه تغييرات كبيرة، وطبيعة هذه التغييرات كانت باتجاه الانفتاح والمشاركة في العملية السياسيّة والنضال المدني في كردستان، فالخطاب السلفيّ يوجد الآن بين تلك الأحزاب بصورة ضئيلة ويُحسّ به كصوت ضعيف، وإذا لاءمت الظروف والأوضاع يمكن أن يختفي الخطاب السلفيّ كليًّا في المراحل القادمة من نضال هذه الأحزاب ذات الخلفيّة الجهاديّة.

النتائج

توصّل الباحث في هذا البحث إلى نتائج عدّة، منها:

1. ظهر الفكر السلفيّ في العقدين الأخيرين من القرن الماضي بين الأحزاب الجهاديّة في كردستان وثبتت جذوره، وذهب ذلك في اتجاهٍ جعل الفكر السلفيّ الجهاديّ هويّة وسمة لبعض الأحزاب الإسلاميّة.

---

1 پەیڕەوی ناوخۆیی بزووتنەوەی ئیسلامی لە کوردستان/ عێراق، پەسەندکراوی کۆنگرەی یازدە، بێ شوێنی چاپ، 2016، ل7.

2 هەمان سەرچاوە، ل7.

2. أصبح كلّ من الحزبين (جند الإسلام) و(أنصار الإسلام) من أشدِّ حملة الخطاب السلفيّ الجهاديّ في كردستان، وقد مارسا هذا التصور عمليًّا في المناطق الواقعة تحت سيطرتهم وسلطانهم.
3. ألحق انتهاء أنصار الإسلام عام (2003) ضربة مؤثّرة ومزرية بالتيار السلفيّ الجهاديّ، ويمكن إلى حدّ كبير عدّ هذا التاريخ نهاية عمليّة لهذا التيّار.
4. من العام (2003) فصاعدًا، طرأ تغيير كبير على منهج وأهداف ومواقف كلّ من الجماعة الإسلاميّة والحركة الإسلاميّة، كحزبين جهاديين، فهما يمارسان الآن العمل السياسيّ بأسلوب مدني ويشاركان في العمليّة السياسيّة، كباقي الأحزاب الكردستانية الأخرى.
5. التغييرات التي طرأت على الخطاب السلفيّ، في الأعوام الخمسة عشرة الماضية، لدى الجماعة الإسلاميّة والحركة الإسلاميّة، كانت باتجاه المزيد من الانفتاح، والتخلّي عن الخطاب السلفيّ، فإذا لاءمت الظروف فمن المحتمل كثيرًا أنْ يتخلّى هذان الحزبان الجهاديّان عن الخطاب السلفيّ كليًّا في المستقبل وينفتحان على العلمية السياسية تمامًا.

قائمة المراجع

الكتب

بيرداود خوشناو، أمين. **القواعد الأساسية في الإسلام**. أربيل: مطبوعات جماعة الجهاد الإسلامي في كردستان، 1995.

أمين، أحمد حمد. **الإخوان المسلمون في أربيل نشأتهم وتطورهم (1946 - 1994)**. أربيل: مطبعة ژيان، 2016.

سالم، أحمد، وعمرو بسيوني. **ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015.

كريكار، فاتح. **الحركة الإسلامية في كردستان العراق: واقع وأمل**. الجزء الأول. من إصدارات مكتب الإعلام الخارجي. دون مكان الطبع، 1995.

كريكار، فاتح. **الحلقة المفقودة بين ابن لادن وصدام حسين**. لندن: الدار الأندلسية، 2004.

الكردية

باپیر، عەلی: **چارەسەری كێشەی كورد لەنێوان ئیمان وپەرلەمان دا**، بێ شوێنی چاپ،، 1992.

سیوەیلی، ئیدریس: **رەوتی ئیسلامی لە باشووری كوردستان 1946 - 1991**، توێژینەوەیە كی مێژوویی لە كار وچالاكیی پارت وكۆمەڵە ئیسلامییە كان، سلێمانی، چاپی دووەم، 2009.

سیوەیلی، ئیدریس: **بزووتنەوەی راپەڕینی ئیسلامی** (1992- 1999) **توێژینەوەیە كی مێژوویی بەڵگەنامەییە**، سلێمانی، ناوەندی كوردستان بۆ توێژینەوە لە ململانێ وقەیرانەكان، چاپخانەی كارۆ، 2017.

قادر، ئارام وسیوەیلی، ئیدریس: **بەڵگەنامەكان دەدوێن (بزووتنەوەی راپەڕینی ئیسلامی 1992 - 1999)**، سلێمانی، چاپخانەی چوارچرا، 2010.

گۆران، یوسف: **دەركەوتنی رێكخراوی قاعیدە لە كوردستانی عێراقدا**، سلێمانی، دەزگای چاپ وپەخشی حەمدی، 2009.

یاسین، حەسەن: **مێژووی پێوەندییە نهێنییە كانی نێوان پشتیوانانی ئیسلام وقاعیدە**، كەركوك، 2006.

هووشمەند، موختار: **ساڵێك لە گەڵ ئەبو زە كەریا**، بێ شوێنی چاپ، 2014.

الوثائق

"زنجیرەی بڵاوكراوەكانی كۆمەڵی یەكگاپەرستی"، ژمارە (1)، بێ مێژوو.

"جند الإسلام في كردستان"، بيان رقم (1)، 2001/9/1.

"بيان صادر من أبي عبد الله الشافعي أمير جماعة جند الإسلام"، دون تاريخ.

المنشورات الداخلية والمناهج التربوية للأحزاب

لجنة إعداد المناهج لحركة النهضة الإسلامية. **المنهج التربوي والتثقيفي**. فترة المصاحبة، في المنهج والبناء (3). مطبعة وزارة التربية. دون سنة الطبع.

بەرنامەو پێڕەوی ناوخۆی بزوتنەوەی راپەڕینی ئیسلامی، پەسەندکراوی کۆنگرەی یەکەم، بێ شوێنی چاپ.

بەرنامەو پەیڕەوی ناوخۆی جند الإسلام لە کوردستان، بێ شوێنی چاپ، بێ ساڵی چاپ.

بەرنامەو پەیڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی لە کوردستان/عێراق، بێ شوێنی چاپ، 2001.

بەرنامە وپێڕەوی نێوخۆی کۆمەڵی ئیسلامی کوردستان/عێراق، بێ شوێنی چاپ، 2004.

کۆمەڵی ئیسلامی کوردستان: **گوتاری فیکری وسیاسی کۆمەڵی ئیسلامی کوردستان**، پەسەندکراوی ئەنجومەنی سەرکردایەتی، بێ شوێنی چاپ، 2014،.

پەیڕەوو پڕۆگرامی بزووتنەوەی ئیسلامی لە کوردستانی عێراق، چاپی سێیەم، بێ شوێنی چاپ، 1411هـ.

پەیڕەوی ناوخۆیی بزووتنەوەی ئیسلامیی لە کوردستان/ عێراق، پەسەندکراوی کۆنگرەی یازدە، بێ شوێنی چاپ، 2016.

الإنترنت

عالایی، عەبدوڵا: **سەلەفیگەرایی ئیسلامی، قۆناغەکانی گەشەندنی وهاتنی بۆ کوردستان**، الإنترنت، موقع (WWW.milletpress.com).

شێخانی، سەرتیپ: **ڕەنگدانەوەی هزری مەدخەلی لە سەر ڕەوتی سەلەفیەت لە کوردستان**، الإنترنت، موقع (www.kurdistanc.com)



أثر السلفية في الثورة السورية

أحمد طعمة[1]

يرى كثير من الباحثين، ومنهم صاحب هذه الورقة البحثية، أن أثر السلفية في الثورة السورية كان بشكل عام أثرًا سلبيًّا، كما كان أثرها في الوضع السياسي في سورية كارثيًّا، وأسهمت بنسختها القاعدية في تدمير أحلام ثورة شعب خرج بشكل أساس ينشد الحرية.

قد يكون هذا التقييم الأولي قاسيًا، ونحن لا ننكر أن للسلفية بعض الأثر الإيجابي في نقاط مهمة، ولكن الباحث السياسي يأخذ بالنتائج ويدرس العاقبة، والسلفية في المجمل أوقعت الثورة السورية في حرج ما بعده حرج نتيجة عقليتها التي لا ترى إلا نفسها، وتظن أنها تعيش في عصر غير هذا العصر. عصر لم نصنعه لا بل ولم نسهم في صنعه؛ فأنى لنا أن نفرض خطابنا عليه بخطاب يصلح للصحاري ولا يصلح لحضارة معقدة تشكلت في القرون الأخيرة وفق ظروف دقيقة وبحار من دماء بشرية؟

عند قيام الثورة السورية أدرك التيار السلفي، خاصة الجهادي منه، وهو مشروع شمولي يريد بسط فكره وسلطانه على كل أرجاء العالم الإسلامي وعلى جميع تنظيمات

---

1 الرئيس الأسبق لحكومة الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية.

الإسلام السياسي وخصوصًا الإخوان المسلمين[1]، أن الفرصة قد جاءته لتمكين تياره في الأرض، وغرس أفكاره وإحالة مشروعه النظري إلى واقع معاش، فسعى بكل ما أوتي من قوة لإرسال أبنائه إلى داخل سورية من خارجها، والترويج لفكرة العسكرة، واستقطاب الشباب الإسلامي المتحمس، والقضاء على الأفكار الإسلامية السياسية المتعددة الموجودة في الساحة، مستخدمًا كل الأذرع للسيطرة من خلال الإغاثة والتمويل والسلاح والفكر.

ولعل ذكاء النظام السوري ودهاءه ومعرفته النظرية والعملية بالتيار السلفي، واستفادته من تجربته بتسهيل مرور السلفية الجهادية إلى العراق عام 2003، شريطة ألا يعودوا، سعيًا إلى ضرب المشروع الأمريكي نصف الديمقراطي هناك، أفاده كثيرًا عندما انطلقت الثورة السورية؛ لهذا سعى النظام السوري منذ البداية إلى ضرب الحراك المدني الديمقراطي السوري مستخدمًا التيار السلفي الجهادي، فقام باعتقال الناشطين المدنيين الحريصين على ضبط الشارع سلميًّا، وإطلاق سراح السجناء السلفيين المتشددين من صيدنايا وهو يعلم سلفًا أنهم سيذهبون باتجاه العسكرة، وأمل في تكرار تجربته مع الإخوان المسلمين عام 1980 عندما ورّطهم في الانجراف باتجاه استخدام السلاح في مواجهته، واستطاع من خلال ذلك القضاء التام عليهم، وترويض المجتمع لثلاثين عامًا تلت[2].

كما قام النظام بالتساهل في مراقبة الحدود، وخصوصًا لبنان، سلاحًا وأفرادًا، وكذلك العراق وتركيا أملاً في صبغ الثورة السورية بصبغة التطرف والإرهاب، وأنها ليست حركة مطالب شعبية، بل مخطط خارجي مرسوم بدقة، وموجه ضد تيار الممانعة الذي يدعيه النظام السوري وحزب الله وإيران[3].

---

1 أصبح التمويل فقط لمن يطيل لحيته ويقصر ثوبه، وشتان بين القدرات المالية للسلفية والإخوان.

2 ولكن فات النظام السوري أن الثورة السورية هذه المرة ثورة شعب وليست مواجهة مع حركة سياسية فقط.

3 روج النظام كثيرًا لما يسمى خطة بندر بن سلطان 25/ 3/ 2011 في الوقت الذي كانت فيه المظاهرات سلمية بإطلاق، وقبل أن تخطر ببال أحد فكرة العسكرة.

قبل أن ندخل في تفاصيل أخطاء السلفيين القاتلة التي أدت إلى الكارثة الحالية، لا بد لنا أن نذكر مجموعة من النقاط المهمة الإيجابية التي أسهمت بها السلفية إيجابيًّا في المجتمع السوري إبان الثورة، وجعلت لها القبول النسبي فترة من الزمن:

1. أسهم التيار السلفي بتفعيل شبكات التمويل السلفية، وخصوصًا من أشياخ السلفية في دول الخليج، لصالح الدعم الإغاثي والإنساني والطبي. ورغم أن هذا كان يخدم أهدافًا أخرى فإنه أسهم بربط المجتمع مباشرة بهذه الجماعات، وجعله يتقبل أفكارها.
2. أسهمت السلفية في تصليب الموقف المجتمعي من النظام السوري، واتخاذ موقف مفاصلة منه من خلال بث الأفكار العقدية مع استحضار فتاوى ابن تيمية، وأن العلويين هم قوم كفار، وأن البعثيين مارقون من الدين ولا خلاق لهم، وأصبح التخلص من النظام قضية دينية عقدية، وليست ثورية وتحررية فحسب.
3. كانت لديهم القدرة الهائلة على جلب الشباب والتأثير فيهم، وجعلهم شوكة في خاصرة النظام، ومصدر شوكة ومنعة، وهذا لم يكن ليتحقق لولا التيار السلفي.
4. كان التيار السلفي المتشدد أشجع وأكثر صرامة من المعتدلين في الحرب، وتجارب الجيش الحر خير شاهد على ذلك، والقاعدة تقول: كلما طالت مدة الحرب زادت قوة المتطرفين وشوكتهم.

ولكن في مقابل هذه النقاط الإيجابية التي كان يمكن أن يبنى عليها لو أن قادة السلفية كانوا أكثر تعقل ورحمة بأبناء الشعب السوري، وتفهمًا للوضع الدولي، ورغبة بالتشارك مع غيرهم في إيجاد حل لهذه الأزمة المستعصية لكانت السلفية رقمًا صعبًا تنال به موقعًا مهمًّا في قلوب السوريين، بدلاً من أن يصبح لسان حالهم يقول ألأجل هذا خرجنا في ثورتنا؟ بالقطع لا.

كان التيار السلفي يؤمن إيمانًا نهائيًّا بأنه وحده من يملك الحقيقة المطلقة، وأنه هو صاحب المشروع الإسلامي الوحيد الذي يستحق التمكين في الأرض. ولكن أتباعه مع

ذلك تقاتلوا فيما بينهم بصراع دام لا يليق بإخوة المنهج، كما كان من أكبر مشكلاتهم أنهم لم تكن لهم مرجعية واحدة، ولم يقبلوا بمرجعية غيرهم. كما عدوا أنفسهم مشروعًا أمميًّا لم يأخذ المجتمع الدولي بعين الاعتبار، ولم يروا تأثيره ولا حجم تدخله المباشر وغير المباشر.

كان السياسيون السوريون، في كل من المجلس الوطني السوري والائتلاف الوطني السوري، يرغبون بمشاركتهم في كل من الجسمين لإعطائهم شرعية دولية، ولكي يسهل الدفاع عنهم. كما سعت الحكومة المؤقتة إلى مشاركتهم في وزارة الدفاع في عام 2013، خصوصًا الجماعتين السلفيتين أحرار الشام وجيش الإسلام اللتين رفضتا المشاركة، لا بل وكان رد قائد جيش الإسلام المرحوم الشيخ زهران علوش قاسيًا عندما قال عن أي مشاركة تتحدثون، في الحكومة؟ في وزارة الدفاع؟ والله لن تمر هذه الحكومة إلا من بين أيدينا أو فوق جثثنا[1]، ويومها قال رئيس الحكومة مستشرفًا وبشكل حزين: يؤلمني القول إن المجتمع الدولي لن يعطينا حلًّا سياسيًّا في سورية ورؤوس بعينها على قيد الحياة.

وقد بذلت المعارضة السياسية جهودًا كبيرة في محاولة التنسيق مع الفصائل السلفية أملاً في حمايتها، ورغبة في ازدياد موقف المعارضة قوة في مفاوضات جنيف 2، ولكن كل هذه الجهود ذهبت سدى، واستمرت التصريحات المناوئة للائتلاف الوطني والبيانات التي تسحب الشرعية منه، لا بل وصل الأمر لبيان شديد اللهجة، أطلق عليه أصحابه تسمية البيان رقم واحد حول الائتلاف والحكومة المفترضة، أصدرته كبرى الفصائل السلفية مجتمعةً، بما في ذلك جبهة النصرة، في الرابع والعشرين من شهر سبتمبر/ أيلول 2013، بعد نيل رئيس الحكومة المؤقتة الثقة بأسبوع، تتبرأ فيه من الائتلاف الوطني وحكومته برئاسة أحمد طعمة، وأنه لا يمثلها ولا تعترف به، وأن كل ما يتم من تشكيلات في الخارج دون الرجوع إليها لا يمثلها ولا تعترف به. كما دعت هذه الفصائل في البيان نفسه الجهات العسكرية والمدنية إلى التوحد ضمن إطار إسلامي واضح ينطلق من سعة الإسلام، ويقوم على أساس تحكيم الشريعة وجعلها المصدر الوحيد للتشريع.

---

1 هذا ما قاله الشيخ السلفي زهران علوش لرئيس الحكومة المؤقتة الدكتور أحمد طعمة في لقائهما بفندق رتاج إسطنبول في شهر أكتوبر/ تشرين الأول 2013.

أما أقصى مظاهر التشدد فقد تجلى في ميثاق أصدرته الجبهة الإسلامية التي تجمع كبريات الفصائل السلفية تحت اسم مشروع أمة يوم 22/ 11/ 2013، الموافق لـ 18 محرم 1435 للهجرة. ولقد أثار هذا الميثاق كثيرًا من اللغط، ووضع علامات استفهام كبيرة ومتنوعة حول ماهية الدولة السورية في المرحلة المقبلة كما يراها أصحاب مشروع أمة. والأقسى من ذلك أن هذا الميثاق يعلن موت الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية، وهو الجسم الوحيد المعترف به دوليًّا من أجسام المعارضة، بصورة مباشرة عبر نقض المبادئ الأساسية للائتلاف، وأهمها مدنية الدولة والديمقراطية لسورية ما بعد الأسد.

ونستطيع أن نلخص أهم أطروحات هذا الميثاق الإشكالي في النقاط الآتية:

1. هو ليس مشروع نخبة بل مشروع أمة، يريدها أن تصطبغ بالشكل السلفي بكل تجلياته.
2. هو مشروع يهدف إلى إسقاط النظام الأسدي إسقاطًا كاملاً، وجميع مخلفاته ورواسبه الجاهلية ومحوها بشكل كامل من واقع سورية. وإسقاط النظام يعني تفكيك وإنهاء سلطاته التشريعية والتنفيذية والقضائية مع جيشه ومؤسساته الأمنية، ومحاكمة من تورط منهم محاكمة شرعية عادلة. وبناء دولة إسلامية تكون السيادة فيها لشرع الله عز وجل مرجعًا وحاكمًا وموجهًا وناظمًا لتصرفات الفرد والمجتمع والدولة (أي عدم الاعتراف ببيان جنيف 1، ولا بالحل السياسي القائم على شرعية قرارات مجلس الأمن).
3. تستمد الجبهة الإسلامية مشروعية وجودها من الإسلام، وتبني تصوراتها وأفكارها ورؤيتها وفقًا لكتاب الله وسنة رسوله، مرجعيتها الشرع الحنيف في الأهداف والوسائل، تحتكم إليه وتسترشد به في مسيرها وتحركها (وهنا نرى أنها لا تقبل حتى بدستور 1950، الذي أجمع كل الإسلاميين المعتدلين على قبوله قديمًا وحديثًا).
4. التمهيد لإعادة بناء سورية المنشودة، دولة الإسلام والرقي والعدل، من جبهة شاملة تهتم بشتى مجالات الحياة، وتعمل على توحيد الفصائل المجاهدة في جسم

واحد ومؤسسة عسكرية واحدة متكاملة. كما تعمل على الارتقاء بالحراك السياسي، وإيجاد رؤية واحدة ومواقف منسجمة تجاه قضايا المجتمع. (أي إن الهدف بوضوح هو إقامة الدولة الإسلامية التي تنادي بها الحركات الإسلامية، وليس الدولة المدنية الديمقراطية التي تم رفع شعارها من قبل المتظاهرين السلميين في بداية الثورة، ولقي قبولاً دوليًّا ملحوظًا).

5. ترى الجبهة نفسها مشروعًا خادمًا للأمة، وتدعو إلى توحيد الفصائل والجهود حول هدف الأمة المنشود، ودحر العدو، وإقامة الدولة التي يسود فيها العدل والتقدم تحت مظلة الإسلام وسلطان شرعه، وأبناء الجبهة مسلمون، ولاؤهم لدين الله، جمعهم الجهاد في سبيل الله، هدفهم إقامة شرع الله، يعتزون بانتمائهم للأمة الإسلامية، ويعتبرون أنفسهم جزءًا لا يتجزأ منها. (وبهذا الاعتبار فإن مشروع الجبهة الإسلامية مشروع أممي وليس مشروعًا وطنيًّا. وهذا ما يثير إشكالاً دوليًّا، ويتعارض مع كل مبادئ الأمم المتحدة التي تركز على سيادة الدول واستقلالها).

6. لا تؤمن الجبهة إلا بتفعيل الحراك العسكري المسلح، والحراك المدني الذي يفرز حالة التلاحم بين المجاهدين ومجتمعهم، والحراك السياسي الذي يدافع عن قضايانا العادلة.

7. لا تشارك بأي عملية سياسية تخالف الدين أو تجعل السيادة لغير شرع الله. فأي عملية سياسية لا تعترف بأن التشريع هو لله وحده هي مناقضة للدين، وهي غير مشروعة لا يمكن للجبهة المشاركة فيها أو الاعتراف بها أو الركون إليها، فالدين بلا سياسة ضرب من الرهبنة المحرمة في ديننا، والسياسة بلا دين علمنة مرفوضة.

8. العلمانية هي فصل الدين عن الحياة وحصره في طقوس، وهذا مناقض للإسلام الذي ينظم شؤون الفرد والمجتمع والدولة.

9. الديمقراطية وبرلماناتها: تقوم على أساس (التشريع حق للشعب) عبر مؤسساتها التمثيلية.

10. بينما في الإسلام (إن الحكم إلا لله)، وهذا لا يعني أننا نريد نظامًا استبداديًّا تسلطيًّا، بل لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بالشورى مبدأً وتطبيقًا.

11. الدولة المدنية: وصف غير محدد الدلالة درج على ألسنة الكثير من الناس، وهو اصطلاح مرفوض لما يسببه من تضليل وإضاعة حقوق.

12. تسعى الجبهة الإسلامية لأن ينال الإخوة الأكراد حقوقهم في ظل حكم إسلامي. (ولكن السؤال هل يقبل بهذا الأكراد؟)

13. المهاجرون هم إخوة ناصرونا في الجهاد وجهادهم مقدر ومشكور. أي إننا لن نتخلى عنهم تحت أي ظرف من الظروف.

14. الأقليات: يضم التراب السوري نسيجًا متنوعًا من الأقليات العرقية والدينية تقاسمته مع المسلمين لمئات السنين في ظل الشريعة الغراء التي صانت حقوقها[1].

جاء هذا الميثاق المتشدد في 22/ 11/ 2013، وقبل الذهاب إلى مفاوضات جنيف 2. ونستطيع أن نقول إن هذا الميثاق تسبب كثيرًا في تغيير وجهة نظر المجتمع الدولي تجاه الثورة السورية، وتشكل قناعات لديه أن البديل المطروح لا يناسب المجتمع الدولي، ولا يمكن قبوله أو احتواؤه، وربما كان أخطر من بقاء النظام السوري في السلطة رغم كل جرائمه الفظيعة.

لا نريد أن نظلم السلفيين فنقول إنهم بقوا على هذه الصورة، فقد ظهرت مراجعات في حركة أحرار الشام، ومنها مراجعات أبي يزن الشامي وحسان العبود ومحمد أيمن أبو التوت. وينبغي أن نلحظ الفرق بين وثيقة ميثاق الجبهة الإسلامية وميثاق الشرف الثوري الذي أصدرت الحكومة المؤقتة بيانًا للترحيب به، ثم بيان ثورة شعب. كما لا ينبغي أن نغفل عن تحولات جبهة النصرة: من خطاب لا يأخذ بالواقع ولا يأخذ بالسياسة إلى حالة براغماتية يصعب على البعض تصديقها.

---

1 ما بين الأقواس في النقاط أعلاه تعليقات للدكتور أحمد طعمة (المحرر).

نعم لقد تحولت جبهة النصرة إلى فتح الشام، وتخلت عن تنظيم القاعدة. ثم تحولت إلى مكون جديد مشاركة مع غيرها باسم هيئة تحرير الشام. وتغير العلم من علم أسود عليه الاسم باللون الأبيض في جبهة النصرة إلى علم أبيض والكتابة بالأسود في فتح الشام إلى علم هيئة تحرير الشام علم أبيض وكتابة بالأخضر المزخرف.

وأصبحوا يتجاوزون عن المدخنين ويدعون للنقاب ولا يفرضونه. حتى العبارات (العلمانية كفر والديمقراطية طاغوت العصر) المنتشرة في مدينة إدلب يتهمون بها أحرار الشام أنهم هم من وضعها، وأن على المتتبع أن ينظر إلى عبارات باب الهوى، وكلها عبارات إنسانية وليست أيديولوجية.

ربما لو كان في الثورة السورية متسع لسنوات أخرى لغيروا أكثر، ولكن هل فات الأوان وقضي الأمر واتخذ القرار بإنهاء هذه الظاهرة بالكامل؟ وهل هذا التغيير البطيء جدًّا وغير الملحوظ، إلا للمتفحص الباحث، لم يعد مجديًا؟

الخوف كل الخوف أن التغيير قد بدأ بعد أن اتخذ قرار من قبل المجتمع الدولي بإبعاد الإسلام السياسي نهائيًّا عن المشاركة في العمل السياسي، والسكوت عن بقاء أنظمة مستبدة أهلكت الحرث والنسل لأن البديل من وجهة نظر غربية أدهى وأمر.

على السلفية مراجعة نفسها ومراجعة الأصول والأسس التي قامت عليها، وبدون هذا لن يتغير الفكر السلفي، وسيبقى معضلة يصعب حلها في العصر الحديث، وسورية خير شاهد على ذلك.

تحوُّلات السَّلفيَّة في سورية من 1885 إلى 1963م

رغداء زيدان[1]

ملخص

شهدت السَّلفيَّة في سورية نهاية القرن التَّاسع عشر الميلادي تحوُّلات لافتة ومهمَّة. ففي حين كان الهدف الأكبر لرموزها الرَّغبة في إصلاح المجتمع فكريًّا وحضاريًّا بعد أن استولى التَّخلُّف والاستبداد على الحياة العامَّة، وشمل بتبعاته السَّيئة المعتقدات والعلوم وأنظمة الحكم؛ وجدت نفسها أمام تحدي المحافظة على الهويَّة الإسلاميَّة، وإثبات مرونة وصلاح الإسلام لكلِّ زمان ومكان، وأنَّه دين المدنيَّة والتَّحضُّر، خاصَّة بعد تمكُّن الفرنسيِّين من احتلال البلاد، وما جاء معهم من مظاهر تغريبيَّة.

ومع استقلال سورية عام 1946م برزت شخصيَّات سلفيَّة عديدة رسمت تاريخ سورية الحديث بمشاركتها في الحياة العامَّة. ثمَّ ظهرت مدرسة الشَّيخ محمَّد ناصر الدِّين الألباني، الَّتي تميَّزت ببعدها عن العمل السِّياسي، وانشغالها بالعلم وتحقيق السُّنَّة، سعيًا لبيان الدِّين الصَّحيح وتقديمه للأمَّة لفهمه وامتثال تعاليمه في الأخلاق والمعاملات والمعتقدات.

---

1 باحثة وكاتبة سورية، دكتوراه في الدراسات الإسلامية.

مصطلحات الدراسة وحدودها

السَّلفيَّة

السَّلفيَّة المنهج الَّذي كان عليه الصَّحابة ومن تبعهم بإحسان من التَّمسُّك بالكتاب والسُّنَّة، وتقديمهما على ما سواهما، والعمل بهما على مقتضى فهمهم[1].

وأهم مرتكزاتها: التمسُّك بالكتاب والسُّنَّة وتقديمهما، والعمل بهما على مقتضى فهم السَّلف الصَّالح، ونبذ الخرافات والبدع، وطلب العلم والتَّحقق من النقول.

بلاد الشَّام

في العهد العثماني كان إقليم بلاد الشَّام يمتد على طول السَّاحل الشَّرقيِّ للبحر الأبيض المتوسِّط إلى حدود بلاد ما بين الرَّافدين[2]. لكن في الوقت الحالي تقتصر تسمية بلاد الشَّام على الأردن وسورية وفلسطين ولبنان.

سورية

القطر الَّذي عاصمته مدينة دمشق، ويقع في غرب آسيا؛ يحدُّه شمال تركيا، وشرقًا العراق، وجنوبًا الأردن، وغربًا فلسطين، ولبنان، والبحر الأبيض المتوسِّط. أُعلن استقلاله عن فرنسا في أبريل/ نيسان 1946م[3].

---

1 مفرح بن سليمان القوسي، **المنهج السَّلفيُّ تعريفه تاريخه مجالاته قواعده خصائصه** (الرِّياض: دار الفضيلة، 1422هـ/ 2002م)، 41.

2 قسطنطين بازيلي، **سورية وفلسطين تحت الحكم العثمانيِّ**، ترجمة: طارق معصراني (موسكو: دار التَّقدُّم، 1989م)، 32.

3 كمال ديب، **تاريخ سورية المعاصر من الانتداب إلى صيف 2011** (بيروت: دار النَّهار، 2012م)، 41ـ42.

حدود الدراسة

الحدُّ الزَّمنيّ للدِّراسة يبدأ من عام 1885م، وهو العام الَّذي انتهى فيه مؤتمر برلين الثاني، وتقاسمت بموجبه الدول الأوروبية نفوذها على مناطق إفريقيا، بعد أن قسَّمت نفوذها على مناطق البلقان في مؤتمر برلين الأوَّل عام 1878م[1]، وكان في هذا مؤشر واضح على مدى ضعف وتراجع نفوذ الدَّولة العثمانيَّة في تلك المناطق، وهو مؤشر دالٌّ على الحالة المزرية الَّتي وصلت إليها الدَّولة العثمانيَّة، ومدى التَّدخُّل الغربيّ فيها، وهذا أحد أهمِّ أسباب ظهور السَّلفيَّة الإصلاحيَّة في بلاد الشام.

وينتهي البحث عام 1963م، وهو العام الَّذي استلم فيه حزب البعث العربي الاشتراكي السُّلطة في سورية بشكل رسميٍّ بعد انقلاب 8 مارس/ آذار 1963م[2]، ذلك أنَّ التغيُّرات الَّتي أصابت الحياة السِّياسيَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة في سورية بعد حكم البعث كانت كبيرة وواضحة.

السَّلفيَّة الإصلاحيَّة في بلاد الشَّام

كانت الأيام الأخيرة للخلافة العثمانية مليئة بالفوضى والثورات التي نشبت نتيجة الضعف والفساد وتدخل الدول الكبرى التي قررت إنهاء حياة الرجل المريض، فأخذت تتدخل في شؤون الدولة، وتحرض الشعوب على الثورة، وتقتطع أجزاء منها، بعد أن هزمتها في ساحات القتال[3]. وظهرت الأفكار التي تناقش أحقيَة العرب في أن تكون لهم دولة مستقلة تحفظ حقوقهم ولغتهم وتاريخهم، والتي تبين أن الخلافة الإسلامية يجب أن تكون في العرب

1 مروة خالدي، وسهيلة برياني، "مؤتمر برلين الثاني وأثره في العلاقات الأوروبية-الأوروبية"، مذكرة لنيل درجة الماجستير في التاريخ المعاصر (جامعة العربي التبسي، تبسة، 2016).

2 غازي التوبة، "البعث في سورية الواقع والأسباب"، موقع الجزيرة، على الرابط: goo.gl/nZ5ZoN.

3 ليلى الصَّبَّاغ، **تاريخ العرب الحديث والمعاصر** (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1411/ 1991)، 235.

وحدهم دون سواهم لأنهم أهل الرسالة، مستندةً إلى أساس فقهي في الشريعة الإسلامية[1]. وبالفعل قامت الثورة في عام 1916م في مكة، وتُوجت بدخول القوات العربية دمشق في30 أيلول/ سبتمبر 1918م[2].

ومع قيام حركات تدعو إلى "الإصلاح الديني، والرجوع بالشريعة إلى أصولها وقواعدها، وإزالة ما أُدخل إليها في عهود الظلام والانحطاط من بدع وأكاذيب، مناهضة للعقل، مناقضة للإسلام"[3]؛ توسع هذا الإصلاح، ودعا "إلى مواجهة التحديات الغربية للمسلمين بالعودة إلى مصادر الشَريعة الأصيلة من قرآن وسنة، وإلى إحياء الإسلام فكريًّا وسياسيًّا، ونبذ الجهل والجمود والتزمت"[4].

ومع ظهور جمال الدين الأفغاني [1838ـ1897م]، وتلميذه محمد عبده [1849-1905م] ارتفعت الأصوات المطالبة بالإصلاح والعودة إلى الدين الصحيح، وإحياء التاريخ العربي ومحاربة الاستبداد. وتابع محمد رشيد رضا [1865ـ1935م]، التلميذ الشامي لمحمد عبده، التشديد على أولوية العرب، فالعودة إلى الإسلام الأولي تتضمن بلا شك إحياءً عربيًّا.

أما طاهر الجزائري [1852ـ1920م] فكون في الشام حلقته الشهيرة "حلقة دمشق الكبرى"، وكانت تضم العلماء والمثقفين من مختلف المشارب والمذاهب الفكرية، وتدعو إلى تعليم العلوم العصرية، ومدارسة تاريخ العرب وتراثهم العلمي، وآداب اللغة العربية،

1 لحديث النَّبي: "الأئمَّة من قريش، أبرارها أمراء أبرارها، وفجَّارها أمراء فجَّارها..."، وهو حديث صحيح؛ انظر: جلال الدِّين أبو الفضل عبد الرَّحمن بن الكمال السُّيوطي، **الجامع الصَّغير** (بيروت: دار الفكر، 1401)، 1/ 480.

2 خيريَّة قاسميَّة، **الحكومة العربيَّة في دمشق ما بين 1918ـ1920** (القاهرة: دار المعارف، 1391/ 1971)، 46.

3 قدري قلعجي، **الثَّورة العربيَّة الكبرى** (بيروت: شركة المطبوعات للتَّوزيع والنَّشر، 1413/ 1993)، 9.

4 أحمد طربين، **تاريخ المشرق العربيِّ المعاصر** (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1412/ 1992)، 373.

والتمسك بمحاسن الأخلاق الدينية[1]. وعمل الجزائري مع جماعة من العلماء والمثقفين في دمشق الذين دعوا مثل دعوته من أمثال جمال الدين القاسمي [1866ـ 1914م]، وعبد الرزاق البيطار [1837ـ 1916م]، ثم تبعهم محمَّد كامل القصَّاب [1873ـ 1954م]، ومحمَّد بهجة البيطار [1894ـ1976م]، ويعدُّ هؤلاء من أبرز روَّاد الحركة السَّلفيَّة الإصلاحيَّة في بلاد الشَّام[2].

من أهم ما يميز التيار السلفي حينها أنه منهج إصلاحي تعليمي، كان يدعو لطلب العلم والعودة إلى أصول الإسلام الأولى البعيدة عن الخرافات والبدع. كما أن إيمانه بفكرة الإصلاح كانت تدل على اعتراف ضمني بأن المجتمع المسلم يحمل في جنباته بذور الخير والحضارة، ويمكن أن يلحق بركب الأمم المتحضرة مع الحفاظ على هويته ودينه، لكن سوء الإدارة والأحوال المتردية هما السبب في تأخره. فالتيار السلفي لم يكن يرمي لرسم مجتمع جديد متخيل، بل كان يهدف إلى إيقاظ الأمة، وإدخالها في ركب الحضارة. كما كان الإصلاح الاجتماعي والديني هدفًا أساسًا له، فمسألة محاربة الجمود والبدع والخرافات كانت قضية محورية في كتابات رموزه وخطبهم. ورغم ذلك لم يبيحوا معاداة ولا تفسيق من اتهم بالبدعة. وقد فصل جمال الدين القاسمي في مسألة معاداة المبتدعين وتفسيقهم في كتابه **الجرح والتعديل**[3].

كان للأحداث التي عصفت بالسلطنة العثمانية أثرها في طرح مسائل الخلافة والدولة وأنظمة الحكم على العلماء والباحثين لبيان الرأي[4]. فرشيد رضا كان يرى أن "الرئاسة العامة

1 مصطفى الشِّهابي، **محاضرات القوميَّة العربيَّة** (القاهرة: معهد الدِّراسات العربيَّة العالية، 1378/ 1959)، 59.

2 توجد أسماء أخرى كثيرة سيرد ذكرها في البحث، لكن آثرتُ التركيز على أقوال وأعمال هؤلاء كمثال ونموذج.

3 جمال الدِّين القاسميّ، **الجرح والتَّعديل** (بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة، 1399/ 1979)، 10.

4 راجع أعداد المنار في المجلَّدات: 23 و24.

هي حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام (الخليفة) إذا رأت موجبًا لعزله"[1]. أما جمال القاسمي فكان يرى أن انفراد الملوك بالرأي واستبدادهم "قهقر الأمة الإسلامية، وجعلها أضعف الأمم"[2]. وعندما أُعلن الدستور العثماني سنة 1908م احتفل القاسمي به، وكتب مؤكدًا أن إقرار الدستور لا يخالف الشرع، بل هو مما أوجبه الدين وأمر به[3].

كما أخذت قضية المرأة أبعادًا كبيرة، وبين العلماء السلفيون ما كانت عليه المرأة المسلمة من قوة ومشاركة، ودعا رشيد رضا إلى تعليم المرأة، وعمل على بيان حقوقها جاعل ذلك أولوية أساسية[4].

وفيما يخص الممارسة السياسية انخرط رموز التيار السلفي في المؤسسات السياسية والجمعيات السرية التي كانت تطالب بالإصلاح السياسي أولًا، ثم بالانفصال عن السلطنة العثمانية فيما بعد. ولعل من المفيد التأكيد أن ممارسة السياسة كانت تفرض على هؤلاء التعامل مع أشخاص من شتى الاتجاهات والمذاهب الفكرية والعقدية والدينية، وكان رشيد رضا يرى ذلك ضرورة واجبة، ويقول: إنه يجب "إقناع المسلمين بوجوب حسن المعاملة بينهم وبين من يعيش معهم من غير أهل دينهم، وتعاون الجميع على ما يرقي البلاد ويرفع شأن الدولة"[5]. وعن طريق تأسيس الجمعيات السرية نظم هؤلاء عملهم السياسي لتحريك المطالبة بعمليات الإصلاح وبعدها الانفصال، فكان للقاسمي حلقة خاصة يجتمع فيها مع مجموعة من أصدقائه، يقرؤون بعض الكتب ويتدارسونها، وعندما

---

1 محمَّد رشيد رضا، "الأحكام الشَّرعيَّة المتعلِّقة بالخلافة الإسلاميَّة"، مجلَّة **المنار**، مج23، العدد 10 (ربيع الآخر 1341/ ديسمبر 1922)، 729.

2 ظافر القاسميّ، **جمال الدِّين القاسمي وعصره** (دمشق: مكتبة أطلس، 1385/ 1965)، 232.

3 المرجع نفسه، 231-233.

4 محمَّد رشيد رضا، **حقوق النِّساء في الإسلام وحظُّهن من الإصلاح المحمَّديّ العام** (بيروت: المكتب الإسلاميّ، 1404/ 1984)، 200.

5 محمَّد رشيد رضا، "الأمَّة العثمانيَّة والدُّستور"، مجلَّة **المنار**، مج 11، العدد 7، (رجب 1326/ أغسطس 1908)، 539.

وصل أمر الحلقة للوالي العثماني تم التحقيق مع القاسمي ورفاقه حول ما كان يدور في اجتماعاتهم، واتهموهم بمجموعة من التهم منها الاجتهاد وتهديد أمن الدولة[1]. كما شجع القاسمي أخاه صلاح الدين [1887ـ1916م] على إنشاء جمعية النهضة العربية مع مجموعة من رفاقه عام 1906م، والتي عدها بعض المؤرخين للحركة القومية البذرة الأولى لنشر الروح القومية في سورية[2].

أمَّا رشيد رضا فاشترك بتأسيس عدد من الجمعيات السرية المطالبة بالإصلاح السياسي والإداري في السلطنة العثمانية، وكان منها: جمعية الشورى العثمانية (1907م). واشترك بتأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثماني 1913م. وحث الأمراء العرب على وحدة الأمة العربية "وجَعْل جزيرتها مركز القوة وأساس الدولة، وما يليها من الأرض المقدسة والمباركة موطن الحضارة ومورد الثروة"[3].

كما انضمَّ رشيد رضا ومحمَّد كامل القصَّاب إلى جمعيّة "العربيَّة الفتاة"، (1909م)، الَّتي رتَّبت لعقد المؤتمر العربيِّ الأوَّل في باريس1913م[4]، وطالب المؤتمرون بالإصلاح السياسي، وإعطاء العرب حقَّهم في حكم الدولة التركية[5].

ومن الملاحظ أنَّ التَّأصيل الفكري الَّذي انتهجه القاسمي ورشيد رضا في تقييم مثل هذه الجمعيَّات وما تدعو إليه ينطلق من إيمانهما الأكيد بأنَّ الإسلام هو دين الحضارة، وأنَّه لا يتعارض مع الأشكال السِّياسيَّة الحديثة، وأنَّ الاجتهاد ممكن في حدود الشَّرع ومراعاة الأحوال والمصالح.

---

1 ظافر القاسميِّ، **جمال الدِّين القاسميّ وعصره**، مصدر سابق، 48-69.

2 سهيلة ياسين الرِّيماويّ، "مع روَّاد اليقظة القوميَّة"، في **البحث التَّاريخي**، 3 (1404/ 1984)، 31.

3 محمَّد رشيد رضا، "جزيرة العرب والوحدة العربيَّة"، **مجلَّة المنار**، مج 34، العدد 1، (المحرَّم 1353/ مايو 1934)، 39.

4 سهيلة ياسين الرّيماوي، "مع رواد اليقظة القوميّة"، 38.

5 جورج أنطونيوس، **يقظة العرب**، ترجمة: ناصر الدِّين الأسد وإحسان عبَّاس (بيروت: دار العلم للملايين، 1962)، 192.

وفي الثورة العربية الكبرى 1916م اشترك القاسمي ورشيد رضا والقصاب في الثورة وأيدوها. إلا أنه من المهم الإشارة إلى أن تأييدهم لم يكن قوميًّا ضيقًا، بل كان يسعى لإعادة مجد العرب باعتبارهم حملة رسالة الإسلام الأولين والأحق بقيادة العالم الإسلامي.

وفي المؤتمر السوري الأول الذي عُقد في أواخر يونيو/ حزيران 1919 في دمشق، للتعبير عن رغبات أبناء بلاد الشام بصورة جماعية، كان رشيد رضا رئيسًا للمؤتمر الذي شكل لجنة لوضع دستور للدولة السورية المأمولة، واستتبع موضوع الاستقلال طرح مسألة شكل الحكم، فتم اقتراح أن يكون ملكيًّا، على أن يكون نيابيًّا ديمقراطيًّا، يتساوى فيه الناس في الحقوق والواجبات على اختلاف المذاهب والأديان والميول[1]. ومما ناقشه المؤتمر وأقره مسألة اعتماد الحكومة والرقابة على أدائها، وتقييد سلطة الملك[2]، ومسألة عَلمانية الدولة، وضرورة وجود وزير ديني أو إسلامي للحكومة (شيخ إسلام)، أو وزير للأمور الشرعية أم لا؟[3] كذلك تم مناقشة موضوع إشراك المرأة في الحياة السياسية عن طريق تقرير حقها في الانتخاب[4]، كما تم طرح موضوع الحريات الشخصية[5].

---

1 محمَّد عزَّة دروزة، **مائة عام فلسطينيَّة (حقبة فيصل)** (دمشق: الجمعيَّة الفلسطينيَّة للتَّاريخ والآثار، 1986)، 104.

2 محمَّد رشيد رضا، "الرِّحلة السُّوريَّة الثَّانية 11"، مجلَّة **المنار**، مج 23، العدد 5، (رمضان 1340هـ/ مايو 1922م)، 392.

3 محمَّد رشيد رضا، "الملك فيصل العبرة بحياته ووفاته 6"، مجلَّة **المنار**، مج 34، العدد 1، (المحرَّم 1353هـ/ مايو 1934م)، 70.

4 "المرأة في المؤتمر السُّوري: مناقشات خطيرة يسجِّلها التَّاريخ، محضر جلسة المؤتمر الَّتي ناقش فيها الأعضاء مسألة حق المرأة في الانتخاب"، مجلَّة **تبين**، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السِّياسات، العدد 3، (شتاء 2013)، 241ـ 248.

5 محمَّد رشيد رضا، "الرِّحلة السُّوريَّة الثَّانية 11"، 394.

تميَّز الخطاب السَّلفيُّ بالبعد عمَّا يثير الأحقاد والخلافات، وكانت طريقة الإقناع والمحاججة تستند إلى المشتركات، وتستخدم لغة المصلحة العامَّة ومراعاة الواقع، وما قدّمه رشيد رضا من نقاشات في المؤتمر السُّوريِّ دليل على هذا[1].

كما كان السَّلفيُّون على وعي تامٍّ بأنَّ منهجهم السَّلفيَّ ما هو إلَّا محاولة لإنهاض همم روَّاد العلم لتُعرف المسائل بأدلَّتها، والتَّعرُّف إلى طرق الاستنباط، وليس الهدف إنشاء مذهب جديد يزيد الأمَّة تشتُّتًا وتفرُّقًا وتخاصمًا[2].

السَّلفيون بسورية والحفاظ على الهوية

غاية ما كان عليه السلفيُون في سورية أنهم كانوا يطالبون بالدليل ويرفضون الخرافات، ويسعون للإصلاح، وينكرون على الصوفية المنتشرة بالبلاد تقديسهم للشيوخ والقبور،

1 عندما طرح المؤتمر السُّوري الأوَّل ضرورة وجود وزير إسلاميٍّ للحكومة (شيخ إسلام)، أو وزير للأمور الشَّرعيَّة أم لا؟ طلبوا رأي رشيد رضا، فقدَّم أسبابًا سياسيَّة لضرورة وجود صفة إسلاميَّة للدَّولة وذلك لأن "مكان العرب من الإسلام، وإمامة المسلمين الذين يقتبسون دينهم ويعبدون ربَّهم بلغتنا، ويحجُّون إلى بلادنا ناسكين وزائرين وكون هذا الأمر قوَّة أدبيَّة وسياسيَّة واقتصاديَّة لنا، لا يمكننا الاستفادة منه إلَّا إذا كان لحكومتنا صفة إسلاميَّة. وما استفاده التُّرك من انتحالهم لمنصب الخلافة، وجعل دين حكومتهم الإسلام من عطف مئات الملايين من مسلمي الأقطار عليهم، وانتصارهم لهم إلى الآن، وكون هذا من أسباب بقاء ملكهم على اختلاله إلى اليوم. وكون العرب في الجزيرة لا يمكن جمع كلمتهم، وتكوين وحدتهم إلَّا بدعوة دينيَّة، كما حقَّقه ابن خلدون من قبل، ولا يمكن لسورية أن تبقى مملكة مستقلَّة إلَّا باتحادها مع غيرها من البلاد العربيَّة المتَّصلة بها. وكون السَّواد الأعظم من العرب مسلمين يغارون على الإسلام اعتقادًا وإيمانًا، فإذا جعلنا حكومة سورية مجرَّدة من الصِّفة الإسلاميَّة يوشك أن يقلبوها بدعوة دينيَّة في أوَّل فرصة". وعند مناقشة موضوع إشراك المرأة في الحياة السِّياسيَّة عن طريق تقرير حقِّها في الانتخاب فقد تطلَّب هذا الطَّرح من الحاضرين نقاشات حادَّة ومتشعِّبة، وكان مما قاله رشيد رضا في ذلك: "إنَّ الأمور الدِّينيَّة الصَّرفة أساسها النَّصُّ، والأمور المتعلِّقة بالدُّنيا أساسها اعتبار المصالح، وفيما يتعلَّق بحقوق المرأة يجب على المؤتمر أن ينظر إلى الرَّأي العامَّ وإلى الوضع السِّياسيِّ المضطرب". محمَّد رشيد رضا، "الملك فيصل العبرة بحياته ووفاته 6"، 72. وانظر: محمَّد عزَّة دروزة، **مائة عام فلسطينيَّة**، مصدر سابق، 112. وانظر: "المرأة في المؤتمر السُّوري"، مصدر سابق، 241ـ248.

2 ظافر القاسميِّ، **جمال الدِّين القاسمي وعصره**، 245.

وبعض التصرفات الأخرى كالرقص والقفز في مجلس الذكر، ونحو ذلك[1]. غير أن هذا التمييز لم يكن موجودًا عند عامة الناس وعامة العلماء الآخرين، فالسلفيون في سورية كانوا يُسمون "وهابيين" تشهيرًا بهم، وكان أكثر مشايخ سورية يميلون للصوفية وينفرون من الوهابية[2]. لكن لا يمكن تجاوز حقيقة أن السلفيين في الشام كانوا ينشرون كتب ابن تيمية ومنهجه، ومنهج محمد بن عبد الوهاب، وبحسب ما ذكر السلفي زهير الشاويش [1925-2013م]، فقد كانت كتب ابن تيمية وابن عبد الوهاب تصل لدمشق وتوزع على أهل العلم "وهذه الكتب كان لها الأثر الكبير في نشر الدعوة [السلفية] بديار الشام"[3].

هذا النفور المنتشر في سورية من الوهابية أو السلفية كانت له أسبابه التي تحتاج لبحث ليس هنا مجاله، لكن يمكن الإشارة سريعًا لما ذكره رشيد رضا من أن السبب "سياسي مَحْض"[4]. ومع ذلك فقد تعامل السلفيون السوريون مع أطياف المجتمع كافة، غير أن الظروف المتغيرة كان لها تأثيرها، ووجهت جهود السلفيين السوريين لمحاربة مظاهر التغريب الوافدة مع الانتداب الفرنسي، وصارت مسألة المحافظة على الهوية الإسلامية مسألة محورية، وبدأ ظهور الجمعيات الإسلامية كنتيجة طبيعية للتغيرات التي طرأت على الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي في سورية وفي المنطقة عمومًا.

أولى تلك الجمعيات التي نشأت لمقاومة التغريب عن طريق نشر العلم الشرعي كانت الجمعية الغرّاء 1343هـ/ 1924م، على يد الشيخ علي الدقر [1877-1943م]، والشيخ

---

1 عدَّاب الحمش، **مروان حديد ومنهجه في الدَّعوة والجهاد** (ألمانيا: مؤسَّسة العلم والسِّلم، 1436هـ/ 2015م)، 122. وانظر: محمَّد جمال باروت، **العقد الأخير في تاريخ سورية جدليَّة الجمود والإصلاح** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السِّياسات، 2012م)، 330-332.

2 علي الطَّنطاوي، **رجال من التَّاريخ** (مصر: دار البشير، 1418هـ/ 1998م)، 2/ 174.

3 زهير الشَّاويش، "من ذكرياتي عن أهل نجد في الشَّام وعلاقة الشَّيخ فوزان السَّابق بالميدان والسَّلفيِّين"، جريدة **الرِّياض**، السَّنة الـ39، العدد 12901، (الجمعة 21 شعبان).

4 محمَّد رشيد رضا، "حقيقة الوهابيَّة ومنشأ الطَّعن فيها"، مجلَّة **المنار**، مج 24، العدد 8، (ذو الحجَّة 1341هـ/ أغسطس 1923م)، 584. وانظر: محمَّد رشيد رضا، "ذات بين، الحجاز ونجد أو الخرمة والوهابيَّة والمتديِّنة"، **المنار**، مج 21، العدد 5، (ذو القعدة 1337هـ/ أغسطس 1919م)، 226.

هاشم الخطيب [1890ـ 1958م]، اللذين أحسا بالخطر التغريبي على أبناء المسلمين في المناطق التي تفتقر إلى التعليم والإرشاد[1]، وكان الدقر يجمع الزكوات والتبرعات من الأغنياء لتدريس الفقراء، خاصة من قدموا من حوران وما حولها للعمل في دمشق[2]. وتوسعت الغراء وأسست مدارس متنوعة، وجاوز عدد طلبتها أربعة آلاف، وتركت أثرًا كبيرًا في الساحة السورية اجتماعيًّا وسياسيًّا، حتى بعد خروج الفرنسيين من سورية[3].

أما جمعية الهداية الإسلامية فظهرت في غرة ربيع الأول سنة 1349هـ/ 26 يوليو/ تموز 1930م[4]. وقد تولى الشيخ محمود ياسين [1887ـ 1948م] رئاستها مدة عشرين عامًا[5]، وكانت تعمل على نشر التعليم الديني في سورية وتطالب بذلك. كما اهتمت بتوزيع المنشورات التي تعنى ببيان الحق ومحاربة البدع ونشر الوعي[6]. واهتمت مجلة **الفتح** التي كان يصدرها محب الدين الخطيب [1886—1969م]، وكان من أوائل الشخصيات السورية السلفية، والذي جعل مجلته **الفتح** منبرًا لمحاربة التغريب في العالم الإسلامي كله، بنشر بيانات الجمعية ومقالات رئيسها محمود ياسين، الداعية للحفاظ على الهوية الإسلامية ومقاومة المظاهر الوافدة. كما أن جمعية التمدن الإسلامي التي تأسست في 29 ذي الحجة

1 ذكر الشَّيخ محمَّد سرور زين العابدين أنَّ الشَّيخ الدِّقر أحسَّ بفطرته بخطر الاحتلال الفرنسي على شباب تلك المنطقة الَّتي كانت تخلو من العلماء، فأراد تحصينهم بالعلم حماية لهم من التَّنصير، انظر: برنامج **مراجعات**، الحلقة الأولى، على الرَّابط:
https://www.youtube.com/watch?v=gIfzKb9Simg.

2 باسل الرِّفاعي، "الجمعيَّات الإسلاميَّة في سورية: الجمعيَّة الغرَّاء"، رابطة العلماء السُّوريِّين، جمادى الآخرة 1434هـ/ مايو 2013، 9ـ10. وانظر: يوهانس رايسنر، **الحركات الإسلاميَّة في سورية من الأربعينيَّات وحتَّى نهاية عهد الشِّيشكلي**، ترجمة محمَّد إبراهيم الأتاسي (بيروت: دار رياض الرَّيِّس، يوليو 2005)، 118–119.

3 باسل الرِّفاعي، "الجمعيَّات الإسلاميَّة في سورية: الجمعيَّة الغرَّاء"، 10 وما بعد.

4 "البيان التأسيسي لجمعيَّة الهداية الإسلاميَّة"، في **الفتح**، السَّنة 5، العدد 232، (الخميس 12 شعبان 1349هـ)، 503.

5 باسل الرِّفاعي، "الجمعيَّات الإسلاميَّة في سورية: جمعيَّة الهداية الإسلاميَّة"، 3.

6 علي الطَّنطاوي، **ذكريات علي الطَّنطاوي** (جدَّة: دار المنارة للنَّشر، 1405/ 1985م)، 2/ 48–49.

1353هـ/ 5 مايو/ أيار 1932م[1] أعلنت منذ بداية تأسيسها أن هدفها تحذير "الناس من الإلحاد، وأمثال هذه الضلالات والمنكرات"[2].

ومن أبرز مؤسِّسيها أحمد مظهر العظمة [1909ـ1982م]، الوزير الكاتب سلفيّ العقيدة، وضمَّت الجمعية بين صفوفها شخصيات سلفية سورية مشهورة كانت تتحدث باسم الجمعية، وتلقي الخطب والمحاضرات فيها، كمحمد بهجة البيطار، وزهير الشاويش، ونشرت الجمعية عن طريقه **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وسلسلة الأحاديث الصحيحة** للشيخ ناصر الدين الألباني[3]. وكانت مجلة الجمعية تعكس "نمطًا من السلفية الإصلاحية ليس مألوفًا في الحركة الإصلاحية، فمؤسسوها سلفيون تقليديون لجهة العقائد والمنظور الديني المحض...، ولكنهم فكريًّا وسياسيًّا إصلاحيون ديمقراطيون بكل معنى الكلمة"[4].

من الجمعيَّات الكثيرة الَّتي وُجدت في سورية قبل عام 1963 جمعيَّة أُنشئت في حلب في شعبان 1349هـ ديسمبر/ كانون الأول 1930م، وجعلت غايتها تثبيت العقائد الإسلاميَّة وتقويتها في نفوس المسلمين، والعمل بأحكام الكتاب والسنَّة[5]. ومن أبرز مؤسِّسيها الشَّيخ

1 أحمد معاذ الخطيب، من نص "المحاضرة الَّتي ألقاها بمناسبة مرور 75 عامًا على افتتاح جمعيَّة التَّمدن الإسلامي"، 3 يونيو/ حزيران، 2007م، الرَّابط:
goo.gl/dnVEoy.

2 المرجع نفسه.

3 انظر: زهير الشَّاويش، **ذكريات زهير الشَّاويش**، الحلقة 10، 10/ 7/ 2013م، الرَّابط:
https://www.youtube.com/watch?v=ZqP5tQwSj8g.

4 صدر العدد الأوَّل من مجلَّة **التَّمدُّن الإسلامي** في ربيع الأوَّل عام 1354هـ/ حزيران 1935م، وكتب فيها مجموعة كبيرة ومتنوِّعة من الكتَّاب، واستمرت حتَّى عام 1982، وتوقفت تمامًا 1983م بسبب التَّضييق الأمني الَّذي مارسه النِّظام الحاكم عليها؛ انظر: عبد الرَّحمن الحاج، "التَّمدن الإسلامي والسَّلفيَّة الإصلاحيَّة الشَّاميَّة"، صحيفة **الحياة**، العدد 16388، (2/ 9/ 1429هـ يوافقه 16/ 2/ 2008م)، 16.

5 نُشر الخبر في ركن صغير في مجلَّة **الفتح**، بعنوان: "جمعيَّة إسلاميَّة في حلب"، السَّنة5، العدد 235، (الخميس 3 رمضان 1349هـ)، 555.

محمَّد راغب الطَّباخ [1876ـ1951م]، الَّذي أجاز ناصر الدِّين الألباني في شبابه[1]، وذكر ابن الشيخ الطباخ أن والده كان متأثرًا بكتب محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية وغيرهما دون مغالاة[2]. ومن مؤلفاته رسالة بعنوان "السياسة في القرآن" نشرها في مجلة **الفتح**[3]، ونُشرت مؤخرًا مع مقدمة بعنوان "السياسة التي يريدها السلفيون"[4].

وكان من مؤسسي جمعية البر والأخلاق الإسلامية مع الطباخ تلميذه مصطفى الزرقا [1904ـ1999م]، الفقيه والنائب والوزير، وأشار إلى "ما كان للجمعية من نشاط واسع في إقامة الحفلات بالمناسبات الدينية والموسمية... وما كان لها من دور فعال في الاتصال بزعماء الإحياء من أجل ترتيب بعض المقاومات من وراء ستار، مثل حظر الخمارات وتسليط رجال عليها يفاجئونها ويكسرون موجوداتها وما إلى ذلك"[5].

كما أسس محمد كامل القصاب جمعية العلماء مع عدد من علماء دمشق في رمضان سنة 1356هـ/ نوفمبر/ تشرين الثاني 1937م، وكانت تهدف لمحاربة الإلحاد والفساد في المجتمع، ونص نظامها الأساسي على أن غاية الجمعية "الاهتمام بشؤون المسلمين ومؤسساتهم الدينية، ورفع مستوى العلماء والمتعلمين وجمع كلمتهم، والدعوة إلى الله تعالى

---

1 سلسلة الهدى والنُّور، الشَّريط رقم 038، جوابه عن سؤال: "ما هي الإجازة الَّتي أخذتها من الشَّيخ محمَّد راغب الطَّبَّاخ؟ وما قصَّتكم معه؟"، الرَّابط:
http://www.alalbany.me/play.php?catsmktba=10016.

2 محمَّد راغب الطَّبَّاخ، **الأنوار الجليَّة في مختصر الأثبات الحلبيَّة**، تحقيق عبد السَّتَّار أبو غدَّة ومحمد إبراهيم الحسين (بيروت: دار البشائر الإسلاميَّة، 1432هـ/ 2011م)، ترجمة الشَّيخ بقلم ابنه محمَّد يحيى، 15.

3 محمَّد راغب الطَّبَّاخ **ذو القرنين وسدُّ الصَّين من هو وأين هو؟**، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان (الكويت: دار غراس، 1424هـ/ 2003م)، 16.

4 من تأليف مشهور بن حسن آل سليمان (الكويت: دار غراس، 2006م)، يقع في 167 صفحة.

5 باسل الرِّفاعي، "الجمعيَّات الإسلاميَّة في سورية: جمعيَّة البرِّ والأخلاق الإسلاميَّة"، دار ناشري للنَّشر الإلكتروني، 8 مايو/ أيَّار 2011.
http://www.nashiri.net/index.php/articles/general-articles/4820--5-v15-4820

بالحكمة والموعظة الحسنة"[1]. ونظمت الجمعية المؤتمر الأول للعلماء الذي عُقد في دمشق في 11 رجب عام 1357هـ/ 6 سبتمبر/ أيلول 1938م. واحتشد فيه مئة وخمسة من علماء بلاد الشام والعراق، وتباحثوا في أوضاع العالم الإسلامي ثم أصدروا بيانًا في تبرئة الإسلام مما يصمه به المستعمرون، وكشفَ النقاب عن دواعي التفرقة التي يبثها المستعمر في البلاد باسم حماية الأقليات. وطالبوا بنشر العلم الشرعي وإنشاء المدارس الشرعية وزيادة الدروس الدينية في المدارس، وجعل المواد الدينية خاضعة لقوانين النجاح والرسوب، وتعيين مدرسين شرعيين لتدريس الديانة الإسلامية والمحافظة على الشعائر الدينية في المدارس. وطالبوا بالاهتمام باللغة العربية وجعلها لغة دواوين الحكومة الرسمية، وإرسال بعثات أساتذة اللغة العربية إلى مصر للتخصص بدل من إرسالهم إلى أوروبا. ووجه المؤتمر كلمة لرجال السياسة طلب منهم التحلي بالوطنية والجهاد في سبيل حرية الوطن والعمل على صيانة حقوق الأديان كافة، وعدم الرضوخ للمستعمر ودعاياته، والعمل على كشف المؤامرات التي تحاك على الإسلام باسم الأقليات[2].

استمرّ السَّلفيُّون بالعمل على نشر الوعي والتَّعليم ومحاربة البدع في المجتمع بعد استقلال سورية عام 1946م، وكانت أفكارهم تنضج نتيجة العمل مع الواقع الَّذي ظهر بعد سقوط الخلافة العثمانيَّة، وتسلُّط الاحتلال الفرنسي على سورية ومن بعدها الاستقلال. وتحوَّلت معركتها بعد الاستقلال للبناء والإصلاح من خلال المشاركة السِّياسيَّة والاجتماعيَّة الواسعة، وتأثَّرت بالأحداث السِّياسيَّة والاجتماعيَّة الَّتي ظهرت بسورية، لكنَّها وقعت في فخ الفوضى وعدم التَّنظيم، وتأثرت بجوٍّ عدم الاستقرار السِّياسي مع كثرة الانقلابات الَّتي حصلت بسورية، وهو ما نقل المعركة لمواجهات فكريَّة وتوازنات سياسيَّة أهدرت الجهود، وأدَّت إلى تمحورات وتحزُّبات شقَّت الصُّفوف وأضعفت القوى، حتَّى جاءت القاصمة بتولِّي نظام البعث للسُّلطة في البلاد عام 1963م، وقمع الحراك الفكريّ والمدنيّ

1 محمَّد مطيع الحافظ ونزار أباظة، **تاريخ علماء دمشق في القرن الرّابع عشر** (دمشق: دار الفكر، 1986م)، 2/ 661.

2 المرجع نفسه، 2/ 665.

ومحاربة رموزه بعنف والتَّضييق عليهم، وهو ما دفع عددًا كبيرًا من المفكرين والعلماء لمغادرة سورية، وبدأ الحديث عن سلفيَّة علميَّة فكريَّة بعد أن كانت سلفيَّة إصلاحيَّة مجتمعيَّة، وصارت المواقف السَّلفيَّة تتمايز بأمور كثيرة مع غيرها من مواقف الجماعات الأخرى، لعلَّ أهمَّها الموقف من العمل السِّياسي.

مدرسة ناصر الدِّين الألباني

نشأ ناصر الدين الألباني [1914ـ 1999م] في بيئة صوفية حنفية، لكنه كان محبًّا للقراءة، وذكر أنه أولع بمطالعة الكتب العربية وتأثر بأفكار رشيد رضا وطريقته في البحث[1]. وعمل في المكتب الإسلامي مع زهير الشاويش في تحقيق التراث الإسلامي ونشر السنة، واشتغل بتخريج الأحاديث النبوية، وهو ما أسهم في نشر دعوته ومؤلفاته وتحقيقاته في سورية وفي بلدان العالم الإسلامي[2]. ومع انتشار كتبه وأفكاره، وبسبب رحلاته التي كان يقوم بها ومقالاته التي كان يكتبها في المجلات، بدأت ملامح مدرسته بالوضوح، واهتمت بعلم الحديث، وعلم الجرح والتعديل، وكانت تتميز بابتعادها عن السياسة أو المشاركة السياسية والتحزب، ومع ذلك فقد سُجن الألباني في سورية مرتين، كما فُرضت عليه الإقامة الجبرية، حتى اضطر إلى الخروج من دمشق، ثم استقر في عمان وبها توفي ودُفن[3].

منهج الألباني وآلياته

لفهمٍ أكثر شمولًا للمفاصل الأساسية لدعوة الشيخ الألباني لابد من المرور سريعًا على أهم النقاط المنهجية التي كانت ترسم الإطار العام لمدرسته، وهي:

---

1 عبد الله أكرزام، **الفكر المقاصدي في تفسير المنار** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1437هـ/ 2017م)، 56.

2 زهير الشَّاويش، **ذكريات زهير الشَّاويش**، الحلقات السَّادسة والسَّابعة والثَّالثة عشر، على يوتيوب.

3 عصام موسى هادي، **حياة العلَّامة الألباني رحمه الله بقلمه** (عمَّان: المكتبة الإسلاميَّة، 1422هـ)، 14ـ15.

1ـ مفهوم التَّصفية والتَّربية

تعني التصفية: تصفية العلوم الشرعية مما علق بها من اجتهادات مرجوحة، اعتمدت على أدلة غير ثابتة أو دلالات غير ظاهرة، وهذا يقتضي بدوره تصفية السنة النبوية من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، والتزام الاحتجاج بما ثبت من الأخبار دون ما لم يثبت منها، والتصفية عند الألباني بداية الحل لمشكلة ضياع المسلمين وضعفهم، وهي العلاج الذي يتضمن الإسلام الصحيح الخالي من البدع والخرافات والموضوعات، والذي حقق للأمة في الماضي عزتها ورفعتها[1].

أما التربية فيقصد بها: تهذيب الأخلاق، والتمسك بتعاليم الشريعة ظاهرًا وباطنًا، في العبادات والمعاملات والسلوك، على أصل أصيل ألا وهو الكتاب والسنة.

2ـ الموقف من السِّياسة

من المشهور قول الشيخ الألباني في معرض رده على سؤال "ما حكم الانضمام إلى الجماعات والأحزاب السياسية؟": "الذي أراهُ، واللهُ أعلم، أن السلفيين يجبُ أن يقومُوا بواجبِ الدعوة إلى الله؛ إلى كتاب الله، وإلى سُنة رسول الله، وعلى منهج سلفِنا الصالح. ولا ينبغي لهم أن يَنضموا إلى أحزابٍ سياَسية"[2].

وكان يُنقل عنه قوله: "من السياسة ترك السياسة"[3]. ورأيه هذا سياسي أكثر منه ديني؛ لأنه كان يريد من السلفيين ألا يشاركوا في السياسة وألاعيبها قبل أن يكونوا فقهاء وعلماء بالكتاب والسنة، وقائمين ومنفذين وسائرين على منهج السلف الصالح، حتى لا يكون عملهم بلا طائل.

---

1 محمَّد ناصر الدِّين الألبانيّ، **التَّصفية والتَّربية وحاجة المسلمين إليها** (عمَّان: المكتبة الإسلاميَّة، 1421هـ).

2 سلسلة الهدى والنُّور، الشَّريط رقم 270، جوابه عن سؤال: "ما حكم الانضمام إلى الجماعات والأحزاب السِّياسيَّة؟"، على الرَّابط:
http://www.alalbany.me/play.php?catsmktba=11973.

3 شريط مسجَّل للشَّيخ الألباني على يوتيوب بعنوان: "الشَّيخ الألباني: من السِّياسة ترك السِّياسة، الدَّعوة بالتليفزيون"، الدَّقيقة 20 وما بعد، على الرَّابط:
https://www.youtube.com/watch?v=-f4m4g2R8LM.

3ـ نبذ التَّحزُّب والمذهبيَّة

يقول الشيخ الألباني: "التحزب قد فرق شمل المسلمين وضعف قوتهم على ما بهم من ضعف، فازدادوا ضعفًا على ضعف. لا حزبية في الإسلام"[1]. وكانت له قولة مشهورة تلخص فكره ومنهجه في الدعوة ومقاصدها، وتبين الفرق الذي كان يراه بين الدعوة السلفية التي كان يدعو إليها وغيرها من التيارات الإسلامية، وهي: "الفرق بين دعوتنا ودعوة غيرنا، دعوتنا تقوم على أساس ثقف ثم كتل، دعوة غيرنا تقوم على أساس كتل ثم ثقف، ثم لا ثقافة ولا شيء بعد ذلك"[2].

أرسى الشَّيخ الألباني أسس منهج أكاديمي أصبح راسخًا في تحقيق السُّنَّة وتخريج الأحاديث، كما أنَّ آراءه ومناقشاته وتحقيقاته فتحت بابًا جديدًا من أبواب الاجتهاد المعاصر.

خاتمة وتوصيات

مرت السلفية في سورية بأطوار عديدة، فمنذ ظهورها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نتيجة الضعف الذي كانت تمر به السلطنة العثمانية، وما تبعه من تطورات سياسية إقليمية ودولية، وتدخلات وأطماع غربية، هددت كيان الأمة الإسلامية والعربية ووجودها، نادت السلفية بالإصلاح وإحياء الفضائل الإسلامية، وطالبت بحقوق العرب وأحقيتهم في قيادة الأمة الإسلامية. وتميزت أفكار رموزها بالقدرة على الاجتهاد وإبداء الرأي في مسائل مهمة تهم المجتمع وتجيب عن تساؤلات واقعية فرضت نفسها، لكنها

1 سلسلة الهدى والنُّور، الشَّريط رقم 230، جوابه عن سؤال: "هل يصح أنكم تجوزون بعض الأحزاب؟"، على الرَّابط:
http://alalbany.me/play.php?catsmktba=20645.

2 سلسلة الهدى والنُّور، الشَّريط رقم 230، جوابه عن سؤال: "هناك من يقول إن الجماعات الموجودة الآن جماعات يكمل بعضها بعضًا وخلافها كالخلاف بين المذاهب الأربعة"، الرَّابط:
http://www.alalbany.net/play.php?catsmktba=12935.

تصب في خانة إصلاح المجتمع، وتسعى لنهضة الأمة ورفعتها واستعادتها مكانتها المرموقة، ورد كيد المتربصين والطامعين فيها.

وبعد دخول الفرنسيين سورية تحول السلفيون للدفاع عن الدين والهوية الإسلامية ومحاربة التغريب الوافد مع المحتل الغربي، وظهرت الجمعيات الإسلامية كنتيجة طبيعية للتغيرات التي طرأت على الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي في المنطقة عمومًا وفي سورية خصوصًا.

ونتيجة العمل مع الواقع تحولت المعركة بعد الاستقلال للبناء والإصلاح من خلال المشاركة السياسية والاجتماعية، وتأثرت السلفية بالأحداث السياسية والاجتماعية التي ظهرت بسورية، إلى أن استلم نظام البعث السلطة في البلاد عام 1963م، وقمع الحراك الفكري والمدني، وهو ما ظهر أثره على السلفية، وبدأ الحديث عن سلفية علمية بعد أن كانت سلفية إصلاحية مجتمعية، وصارت المواقف السلفية تتمايز بأمور كثيرة، لعل أهمها الموقف من الأحزاب والعمل السياسي. وكان لمدرسة الألباني أثرها في تحول السلفية من العمل المجتمعي السياسي إلى العمل العلمي البحثي، وكان الألباني يرى أن على السلفيين أن يقومُوا بواجبِ الدعوة إلى الله ويبتعدوا عن التحزب، وألا يشاركوا في السياسة وألاعيبها قبل أن يكونوا فقهاء وعلماء بالكتاب والسنة وقائمين ومنفذين وسائرين على منهج السلف الصالح.

يحتاج الحديث عن السلفية في سورية لاهتمام أكبر، ودراسة أوسع وأشمل، لبيان وفهم كثير من الآراء والقضايا التي عادت لتفرض نفسها من جديد على الساحة السورية، خاصة بعد اندلاع الثورة السورية منذ عام 2011م، وما أفرزته من ظهور لفصائل مسلحة، رفعت راية السلفية لفرض رؤية ضيقة واحدة على المجتمع السوري الغني، والساعي لبناء دولة عصرية بعيدة عن الاستبداد والتسلط، وتكون بالوقت نفسه محافظة على هوية المجتمع وخصائصه وامتداده الإسلامي والإنساني، وهو ما يوصي البحث به.

مراجع البحث

الكتب

أكرزام، عبد الله. **الفكر المقاصدي في تفسير المنار**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م.

الألبانيّ، محمَّد ناصر الدِّين. **التَّصفية والتَّربية وحاجة المسلمين إليها**. عمَّان: المكتبة الإسلاميَّة، 1421هـ.

أنطونيوس، جورج. **يقظة العرب**. ترجمة ناصر الدِّين الأسد وإحسان عبَّاس. بيروت: دار العلم للملايين، 1962.

باروت، محمَّد جمال. **العقد الأخير في تاريخ سورية**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السِّياسات، 2012م.

بازيلي، قسطنطين. **سورية وفلسطين تحت الحكم العثمانيِّ**. ترجمة طارق معصراني. موسكو: دار التَّقدُّم، 1989م.

الحافظ، محمَّد مطيع، ونزار أباظة. **تاريخ علماء دمشق في القرن الرّابع عشر**. دمشق: دار الفكر، 1986م.

الحمش، عدَّاب، **مروان حديد ومنهجه في الدَّعوة والجهاد**. ألمانيا: مؤسَّسة العلم والسِّلم، 2015م.

خالدي، مروة، وسهيلة برياني. **مؤتمر برلين الثاني وأثره على العلاقات الأوروبية ـ الأوروبية**. مذكرة لنيل درجة الماجستير في التاريخ المعاصر. جامعة العربي التبسي: تبسة، 2016.

دروزة، محمَّد عزَّة. **مائة عام فلسطينيَّة**. دمشق: الجمعيَّة الفلسطينيَّة للتَّاريخ والآثار، 1986.

ديب، كمال. **تاريخ سورية المعاصر**. ط2. بيروت: دار النَّهار، 2012م.

رايسنر، يوهانس. **الحركات الإسلاميَّة في سورية من الأربعينيَّات وحتَّى نهاية عهد الشِّيشكلي**. ترجمة محمّد إبراهيم الأتاسي. بيروت: دار رياض الرَّيِّس، 2005.

رضا، محمَّد رشيد. **حقوق النِّساء في الإسلام وحظُّهن من الإصلاح المحمَّديِّ العامِّ**. بيروت: المكتب الإسلاميّ، 1984.

الشِّهابي، مصطفى. **محاضرات القوميَّة العربيَّة**. القاهرة: جامعة الدُّول العربيَّة، معهد الدِّراسات العربيَّة العالية، 1959.

الصَّبَّاغ، ليلى. **تاريخ العرب الحديث والمعاصر**. ط3. دمشق: جامعة دمشق، 1991.

الطَّبَّاخ، محمَّد راغب. **الأنوار الجليَّة في مختصر الأثبات الحلبيَّة**. بيروت: دار البشائر الإسلاميَّة، 2011م.

ذو القرنين وسدُّ الصَّين. الكويت: دار غراس، 2003م.

طربين، أحمد. **تاريخ المشرق العربيِّ المعاصر**. ط4. دمشق: جامعة دمشق، 1992.

الطَّنطاوي، علي. **ذكريات علي الطَّنطاوي**. جدَّة: دار المنارة للنَّشر، 1985م.

رجال من التَّاريخ. مصر: دار البشير، 1998م.

القاسمي، جمال الدين. **الجرح والتَّعديل**. بيروت: مؤسَّسة الرِّسالة، 1979.

القاسمي، ظافر. **جمال الدِّين القاسميّ وعصره**. دمشق: مكتبة أطلس، 1965.

قاسميَّة، خيريَّة. **الحكومة العربيَّة في دمشق**. القاهرة: دار المعارف، 1971.

قلعجي، قدري. **الثَّورة العربيَّة الكبرى**. بيروت: شركة المطبوعات للتَّوزيع والنَّشر، 1993.

القوسي، مفرح بن سليمان. **المنهج السَّلفيُّ تعريفه تاريخه مجالاته قواعده خصائصه**. الرِّياض: دار الفضيلة، 2002م.

هادي، عصام موسى. **حياة العلَّامة الألباني بقلمه**. عمَّان: المكتبة الإسلاميَّة، 1422هـ.

المجلَّات

الحاج، عبد الرَّحمن. "التَّمدن الإسلامي والسَّلفيَّة الإصلاحيَّة الشَّاميَّة". **الحياة**. العدد 16388 (16/ 2/ 2008م).

رضا، محمَّد رشيد. "الأحكام الشَّرعيَّة المتعلِّقة بالخلافة الإسلاميَّة 1". **المنار**. المجلد 23. العدد 10 (ربيع الآخر 1341/ ديسمبر 1922)، 729.

الرِّفاعي، باسل. "الجمعيَّات الإسلاميَّة في سورية". **رابطة العلماء السُّوريِّين**. (جمادى الآخرة 1434هـ/ مايو 2013)، 9.

الرِّيماوي، سهيلة ياسين. "مع روَّاد اليقظة القوميَّة". **البحث التَّاريخي**. 3 (1404/ 1984)، 31.

الشَّاويش، زهير. "من ذكرياتي عن أهل نجد في الشَّام وعلاقة الشَّيخ فوزان السَّابق بالميدان والسَّلفيِّين". **الرِّياض**، السَّنة 39. العدد 12901 (الجمعة 21 شعبان).

محضر جلسة المؤتمر الَّتي ناقش فيها الأعضاء مسألة حق المرأة في الانتخاب. **تبيين**. العدد3 (2013)، 241.

رضا، محمَّد رشيد. "الأمَّة العثمانيَّة والدُّستور". **المنار**. مج 11. العدد 7 (رجب 1326/ أغسطس 1908)، 539.

"الحجاز ونجد أو الخرمة والوهابيَّة والمتديِّنة". **المنار**. مج 21. العدد 5 (ذو القعدة 1337هـ/ أغسطس 1919م)، 226.

"الرِّحلة السُّوريَّة الثَّانية 11". **المنار**. مج 23. العدد 5 (رمضان 1340هـ/ مايو 1922م)، 392.

"الملك فيصل العبرة بحياته ووفاته 6". **المنار**. مج 34. العدد 1 (المحرَّم-1353هـ/ مايو 1934م)، 70.

"جزيرة العرب والوحدة العربيَّة". **المنار**. مج 34. العدد 1 (المحرَّم 1353/ مايو 1934)، 39.

"حقيقة الوهابيَّة ومنشأ الطَّعن فيها". **المنار**. مج 24. العدد 8 (ذو الحجَّة 1341هـ/ أغسطس 1923م)، 584.

الظاهرة السلفية في سورية: الجذور التاريخية والتحولات والمآلات المتوقعة

محمد نذير سالم[1]

ملخص

على الرغم من جدلية مصطلح "السلفية" وتعدد دلالاته، فإننا يمكننا أن نُأطّره في موروث ثقافي ومنهجية علمية معينة في تلقي نصوص الشريعة الإسلامية وفهمها، مستندة إلى تقديس وتعظيم النصوص الشرعية (الكتاب والسنة بالدرجة الأولى)، والاستشهاد بما صحّ منها وفق مناهج "أهل الحديث"، مع تقييد فهم تلك النصوص الشرعية بفهم "السلف الصالح" (أو على الأقل عدم نقض الفهم المجمع عليه لديهم).

ويلاحظ أن ذلك الموروث الثقافي المشترك بين عامة "السلفيين" يرتكز بالدرجة الأولى على قضايا العقائد والعبادات دون القضايا السياسية، والتي يختلف "السلفيون" في الحكم عليها والتصرف حيالها على الرغم من ميراثهم الثقافي المشترك في فهم قضايا العقائد والعبادات، ليتوزع السلفيون على عدة "سلفيات – فروع"، كالتقليدية، والجامية، والجهادية، والحركية،

1 كاتب وباحث في مركز الحوار السوري–إسطنبول.

والتي بدروها يمكن أن تضم ألوانًا مختلفة أيضًا "تحت الفروع"، إضافة إلى المتأثرين بالثقافة السلفية بدرجات متفاوتة داخل المدارس والتيارات الإسلامية الأخرى.

مع اندلاع الثورة السورية، برزت الفصائل والتيارات المحسوبة على الاتجاهات السلفية المختلفة بشكل واضح يفوق نسبة الوجود الطبيعي للسلفية داخل المجتمع السوري قبل الثورة، وذلك بسبب تأثير العديد من العوامل، كالتبرعات الخليجية السخية الناتجة عن التفاعل الإيجابي مع القضية السورية، وانتشار "السلفية الجهادية" العابرة للحدود. مع ذلك، يمكن القول إنّ السلفية ظاهرة موجودة وأصيلة في المجتمع السوري، حيث نشطت "السلفية الإصلاحية الشامية" في أواخر القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، برموزها المعروفين، كمحمد رشيد رضا، وعلي الطنطاوي، وقد كان لذلك التيار جمعيات مجتمعية أدّت دورًا مهمًّا في الحياة السياسية في سورية في ذلك الوقت، فضلًا عن أن الرمز التاريخي الكبير للسلفية (ابن تيمية) كان قد عاش في دمشق، وإن كان تأثيره الإلهامي الكبير في العالم الإسلامي عامة قد بدأ متأخرًا سنوات طويلة بعد وفاته.

على الرغم من انخراط رموز السلفية الإصلاحية المذكورين مبكرًا في قضايا الإصلاح السياسي الوطني، واتخاذهم مواقف علمية وعملية أدت لتشكيل موروث مهم يمكن أن يُستلهم منه ويُقتفى أثره في المجالات المجتمعية والسياسية، لم تستفد معظم الفصائل والكيانات المحسوبة على "السلفية" في سورية من ذلك الموروث، بحكم تأثرها بالمرجعيات الأخرى المختلفة، المنتمية إلى فروع السلفية التقليدية منها والجهادية، والتي تفتقر لأي خبرات أو ممارسات سياسية مناسبة لعصر الدولة الحديثة، فضلًا عن التصور الناضج، مما أنتج اضطرابًا كبيرًا في التعامل مع مفاهيم المواطنة والديمقراطية وما شابهها من المفاهيم، مع ذلك، فرض الأمر الواقع على بعض تلك الفصائل والكيانات الانخراط في الجهود الدولية والإقليمية للتسوية، ومحاولات تجنب التصنيف الدولي على لائحة الإرهاب، مما جعلها تستخدم مصطلحات وتعابير تخالف موروثاتها الفقهية والأيديولوجية، لتبدأ على إثر ذلك محاولات لإحداث تغيير فكري في المنهجية والتوجه ليتناسب مع الوقائع الجديدة، وليحدث ذلك في نفس الوقت مزيدًا من التشظيات والانقسامات والردود والردود

المضادة في الفضاء الثقافي للسلفية الجهادية، إلى جانب تأثير مشابه أقل شأنًا في التيارات والكيانات السلفية الأخرى. في ذات الوقت، حافظت بعض الكيانات المدنية المحسوبة على "السلفية الحركية" على خطابها الإسلامي السياسي المتوازن، والذي تستخدم فيه أساسيات المصطلحات الواقعية الخاصة بالدولة الحديثة دون انخراط عملي في جهود التسوية، لتكون في ذلك الأقرب إلى تمثيل واستلهام روح "السلفية الشامية الإصلاحية" نسبيًّا.

ويمكن القول إن "السلفية الوطنية الإصلاحية" يمكن أن تكون الجانب الإيجابي المشرق والمكون الأصيل المقبول والمتصالح مع عموم شرائح الشعب السوري، لكن أحد أهم معيقات استلهام روح الإصلاح في "السلفية الشامية" هو ممارسات الغلو الإجرامية والجبرية التي قامت بها بعض التنظيمات العابرة للحدود (كتنظيم الدولة) المحسوبة على التيارات السلفية، والتي شوهت الدين الإسلامي عمومًا، فضلًا عن تشويهها للمدارس السلفية.

مقدمة

شكّلت الثّورة السورية حدثًا تاريخيًّا مهمًّا؛ فقد فتحت الباب مجددًا للمجتمع السوري ليُعبّر عن نفسه بعد أن خضع لتأثير التصحير والتعقيم السياسي والمجتمعي لسنوات طويلة، ليعود نشاط المجتمع السوري من خلال خروج المؤسسات والتشكيلات الثورية المختلفة من رحمه، وكان ملاحظًا تزايد تأثير الظاهرة السلفية في الحياة الاجتماعية والمكونات الثورية المختلفة، العسكرية منها خاصة، وكانت محطّ تركيز العديد من الباحثين العرب والغربيين، وكان التركيز بشكل أكبر على الأبعاد الأمنية من خلال دراسة فصائل "السلفية الجهادية"، إلا أنّ مصطلح "السلفية" واسع يشمل العديد من التصنيفات.

على الرغم من الإقرار بتأثير العوامل الخارجية (التمويل-الجماعات العابرة للحدود) في نمو السلفية داخل فصائل وكيانات الثورة السورية المختلفة، فإنه لا يمكن إنكار أصالة المكون السلفي في سورية عمومًا، وسنسعى من خلال هذه الدراسة لاستكشاف الجذور التاريخية للسلفية في سورية بعد إيضاح مفهوم السلفية وتصنيفاتها المختلفة، ورصد تحولاتها وتفاعلاتها مع الأحداث في سورية مع نشأتها الحديثة بعد انهيار الدولة العثمانية، ثم في

ظل حكم البعث، وصولًا إلى تشعباتها مع قيام الثورة السورية، وأمثلة عن أبرز الكيانات والمؤسسات المتأثرة بها، لنخلص بعد ذلك إلى محاولة استشراف آفاق تحولاتها المستقبلية.

أولًا: إشكالية مصطلح السلفية ودلالاته

يعدُّ مصطلح السلفية جدليًّا إلى حد كبير، وتتفاوت دلالاته بحسب الفئات التي تستخدمه، والسياق والأزمنة التي يُستخدم فيها، فيستخدمه العديد من العلمانيين والصحفيين والمستشرقين، ممن هم خارج دائرة "الإسلاميين"، للدلالة على مختلف الجماعات الإسلامية باعتبارها تحاول استلهام نماذج الماضي واسترجاعه (الماضوية)، فيشملون بذلك جماعة الإخوان المسلمين، وحزب التحرير وغيرهما من الأحزاب والجماعات الإسلامية.

ولو رجعنا إلى معنى الكلمة كسبب لتسمية أنفسهم بها، نجد أن السلفية ككلمة أتت من "السلف الصالح"، انطلاقًا من الحديث النبوي الشريف: (**خير النّاس قرني، ثمّ الَّذين يَلونهُمْ، ثُمَّ الَّذين يَلُونَهُم، ثمّ يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته**)[1].

وعلى الرغم من السيولة والتعددية في دلالات المصطلح[2]، فإننا نرى أنه يمكن أن نجد ملامح رئيسية لدلالته داخل الدائرة الإسلامية، حيث تتميز "السلفية" ومن يتبناها من "السلفيين" بعدة صفات أساسية، فالسلفية تُعنى بالنصوص وتُقدّسها وتوليها الاهتمام الأكبر في حشد أدلتها، إلا أنّ ذلك موجود -وإن كان بدرجة أقل- في بقية المدارس الإسلامية، على أنّ ما يميز "السلفية" وفروعها المختلفة أنها تقيد فهمها للنصوص الشرعية

---

1 الشيخ محمد صالح المنجد، "شرح حديث خير الناس قرني..."، **موقع الإسلام سؤال وجواب**، الرابط: goo.gl/iE2XDC.

2 يؤكد الباحث الدكتور عبد الرحمن الحاج صعوبة تعريف السلفية، فيما يرى الدكتور بشير نافع أن "مصطلح السلفية ليس محل اتفاق ولا حتى شبه اتفاق"، انظر: ندوة "السلفية في العالم العربي: تصورات، تيارات وجماعات"، **مركز الجزيرة للدراسات**، الرابط:

goo.gl/v4mM5R.

بفهم "السلف الصالح"، وهم الأجيال الإسلامية الثلاثة الأولى الذين أشار إليهم الحديث النبوي الشريف[1].

وقد برز هذا "التقيد بفهم السلف للنصوص" بشكل أكبر مع بداية احتكاك المسلمين بترجمات الفلسفات اليونانية ونقولها، وتأثر بعض المسلمين بها في العصر العباسي في ما عرف بمسألة "خلق القرآن" وتبني المعتزلة لها، ثم تصدي الإمام أحمد بن حنبل (ذي الرمزية لدى عامة السلفيين) لهم باعتبار أنّ فهمهم مُبتدع، ولم يقل به أحد من السلف الصالح.

التقيد بفهم السلف للنصوص هو أحد أبرز الحجج حال حدوث خلاف على فهم معين للنصوص الشرعية عند "السلفيين"، والذي يعني التمسك بـ"فهم وقول السلف الصالح"، وهو ما برز، كما أسلفنا، كحجة في مواجهة الفهم الجديد للمعتزلة حول طبيعة القرآن ومسائل أخرى تتعلق بأسماء الله وصفاته وعدد من القضايا العقدية، لتستمر هذه المنهجية التي تعتمد على "التمسك بفهم السلف الصالح" حتى عصرنا الحالي.

وقد تكررت حالة المواجهة بين متبني نهج "السلفية"، وبين المذاهب والأطياف الأخرى في كثير من القضايا العقدية والتعبدية بشكل رئيسي، كقضايا التوسل والاستغاثة بالأنبياء والأولياء، وزيارة قبورهم، وصفات الله وأسمائه، ومنهجية التلقي ومصادر التشريع، لتشكل تلك القضايا والمواقف منها بتراكميتها إرثًا مهمًّا مشتركًا خاصًّا بين عموم التيارات السلفية والمتأثرين بالثقافة السلفية[2]، ولتبرز معها شخصيات تاريخية تشكل مرجعيات رمزية مشتركة بين عموم التيارات السلفية، كابن تيمية.

إلا أنّ كل ذلك لم يمنع، بطبيعة الحال، من وجود خلافات معاصرة متفاوتة بين أصحاب المناهج السلفية، ولعل سبب ذلك أنّ الأحداث و"النوازل" متغيرة متجددة، ومن ثمّ لا يوجد أقوال للسلف فيها، خاصة ما حدث من تغيرات غير مسبوقة في العقود الماضية

1 مجموعة من المؤلفين، **الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية والسياسات**، تحرير بشير نافع وآخرين (الدوحة: **مركز الجزيرة للدراسات**، 2014م)، ص15.

2 هناك متأثرون بالثقافة السلفية بدرجات متفاوتة في مختلف المدارس والتيارات الأخرى كما سيظهر لاحقًا في التصنيف.

للمسلمين من ناحية فقدانهم الحكم الإسلامي، وظهور "الدولة الحديثة "بكل ما فيها من تعقيدات جديدة. ومن ثمّ، يمكن القول إن سمات "المدرسة السلفية" المتوزعة على أطياف عديدة منبثقة من إرث ثقافي مشترك معظمه متركز في القضايا العقدية والتعبدية.

ثانيًا: تصنيف فروع السلفية ووجودها في سورية

إذا كان الإرث الثقافي المشترك بين عموم السلفيين متركزًا في العقائد والعبادات بشكل أساس، فإنّ الخلافات بين عموم المنتسبين إلى التيارات السلفية تركزت في القضايا السياسية وترتيب أولويات الإصلاح، وأدى هذا من ثمّ إلى تقسيمات وسمت التيارات السلفية تدريجيًّا بحسب رؤيتها لأولويات الإصلاح[1]. ولعل من المهم هنا أن نذكر أن ذلك أدى لاحقًا إلى تحول الخلافات السياسية إلى خلافات منهجية تم تضخيمها لتدخل في نطاق الخلافات العقدية، ونظرًا إلى الطبيعة المرنة المتحولة للقضايا السياسية الحديثة المنعكس تلقائيًّا على مواقف "السلفيين" منها، فلا يمكن وضع حدود صارمة لتصنيف التيارات وفقًا للمواقف المختلفة من شتّى القضايا على تنوعها، ومن الطبيعي أن يزداد طيف الاختلاف في المواقف مع الزمن نظرًا إلى تجدد القضايا دائمًا بشكل مختلف عمّا سبق، الأمر الذي يُؤسس لقابلية الانقسام والتنوع في التيارات السلفية بحكم تجدد الأحداث، ومن ثمّ، من المتوقع استمرار حدوث تنوعات وانقسامات في التيارات المنسوبة إلى السلفية. مع ذلك، يمكن تصنيف التيارات السلفية الرئيسية بشكل تقريبي على الشكل التالي:

أ. تيار السلفية العلمية التقليدية

وتمثله رموز علمية مشيخية عديدة، ويتجلى في سورية في نشاط الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الأكثر شهرة وتأثيرًا في سورية والأردن، والشيخ عبد القادر الأرناؤوط، ويركز هذا

---

1 سعد الفقيه، "السلفيون والديمقراطية دراسة لا بد منها"، **مركز الخليج لسياسات التنمية**، الرابط: https://bit.ly/2HD3N30

وفيها يصنف الكاتب السلفيين بحسب تعاملهم مع قضية الديمقراطية، الأمر الذي يظهر محورية "التعامل مع قضايا إصلاح الشأن العام والقضايا السياسية" في إيجاد تنوع في مواقف السلفيين منه، وانقسامهم بحسب رؤية كل فئة منهم للتعامل مع أولويات ومقتضيات الإصلاح في العصر الحالي.

التيار بشكل رئيس على تصحيح العقائد والعبادات لتكون موافقة لفهم "السلف الصالح"، مع ما يستلزمه ذلك من تنقيح كتب السنة والأحاديث، وهم يعتبرون ذلك أهم معالم طريق الإصلاح ونهضة المسلمين، وهو ما اشتهر بمنهج "التصفية والتربية" الذي ينسب إلى الشيخ ناصر الدين الألباني[1]، وهم مع تركيزهم على الإصلاح الديني من خلال تصحيح وتنقيح العقائد والعبادات، لا يرون مشكلة في المشاركة في قضايا الشأن العام، بما في ذلك المشاركة في الانتخابات النيابية بهدف "تخفيف المفاسد" أو "جلب المصالح"[2]، وهو الأمر الذي أتاح لبعض ناشطي التيار الأكثر اهتمامًا بقضايا السياسة والشأن العام القيام بالانخراط في الحياة السياسية والبرلمانية في بلدانهم، كعبد الرحمن عبد الخالق في الكويت.

ب. تيار السلفية الجهادية

وهو تيار يُعظّم من قيمة "الجهاد –القتال" كطريقة لإعادة "مجد الأمة"، كما يُعظّم ما يسميه "توحيد الحاكمية" إلى جانب أنواع التوحيد الثلاثة الشهيرة لدى التيارات السلفية الأخرى، المفهوم الذي ابتكره العالم الهندي أبو الأعلى المودودي[3]، والذي أثّر لاحقًا بشكل كبير في كتابات سيد قطب، والتي غدت ذات إلهام كبير في التيار لاحقًا، حيث تكرر هذا المفهوم عمليًّا في مختلف كتابات سيد قطب، ليغدو "توحيد الحاكمية" أحد مميزات الخطاب

---

1 في معرض رده على أسئلة متعلقة بـ"منهج المسلم في التغيير"، يقول الألباني: الطريقة المثلى التي لا ثاني لها، وهي التي ندعو إليها دائمًا وأبدًا. وهي فهم الإسلام فهمًا صحيحًا وتطبيقه وتربية المسلمين على هذا الإسلام المُصفّى، انظر: "منهج المسلم في التغيير كما يراه الشيخ الألباني رحمه الله"، **موقع صيد الفوائد**، الرابط: goo.gl/pnLEhZ، وقد ألف الألباني كتابًا بعنوان: **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليها** (عمّان: المكتبة الإسلامية، 1421هـ).

2 ينظر: سعد الفقيه، "السلفيون والديمقراطية دراسة لا بد منها"، مرجع سابق.

3 وفي كتابه **الحكومة الإسلامية**، يؤكد أبو الأعلى المودودي أن الحاكمية لا تجوز إلا الله تعالى، وأنها أصل عظيم من أصول الدين، وهو بذلك أول مفكر إسلامي يركز على قضية الحاكمية في العصر الحديث، ويبرز ملامحها وسماتها، وهو كذلك أول من استخدم هذا المصطلح في العصر الحديث – الحاكمية، انظر دراسة: عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد، "الحاكمية في ظلال القرآن الكريم"، أطروحة لاستكمال الماجستير في أصول الدين، نابلس: جامعة النجاح الوطنية، ص 100.

الأيديولوجي للتيار "السلفي الجهادي" في مواجهة "شرك القصور"، دون الاقتصار على "شرك التمائم والقبور" المعتاد الحديث عنها لدى التيار السلفي العلمي التقليدي[1]. ويعدّ أبو محمد المقدسي، وأبو قتادة الفلسطيني، وأيمن الظواهري، وسيد إمام من أبرز منظريه، ومن السوريين، يبرز أبو مصعب السوري كأبرز المنظرين له.

ولعل من المهم الإشارة إلى عظم الاختلاف الفكري وسرعة تطوره داخل التيار نفسه، فهو الأكثر هشاشة وقابلية للانقسام والتفرع بين عموم التيارات السلفية (والتي أشرنا إلى قابليتها للانقسام)؛ الأمر الذي ظهر جليًّا في تسارع الأحداث في سورية والعراق بعد ولادة تنظيم "داعش" ثم إعلانهم للخلافة، ويمكن اعتبار فكر التيار ناتجًا عن مزج وتفاعل الأفكار السلفية التقليدية مع فكرة الحاكمية وكفاح الحركات الإسلامية ضد الأنظمة في بلادها[2].

ج. التيار السلفي الحركي

يعدّ التيار الأوسع انتشارًا وتأثيرًا في الطيف السلفي، ويتميز بنشاط فكري وحركي سياسي متحفظ على شرعية الأنظمة دون الدعوة إلى مواجهتها عسكريًّا[3]، ويعد أكثر التيارات السلفية قدرة على التواصل مع التيارات الأخرى الإسلامية وغير الإسلامية،

---

1 في جواب شهير للمقدسي حول تعريفه للتيار السلفي الجهادي يقول: "فالسلفية الجهادية تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت... فبعض الحركات السلفية تقزم وتحصر دعوة التوحيد على شرك التمائم والتولة والقبور ولا تتعرض من قريب أو بعيد إلى شرك الحكام والمشرعين والقوانين والقصور". انظر كتاب محمد الطيار، **أطر السلفية الجهادية في الأردن وسوريا** (القاهرة: دار المكتب العربي للمعارف، 2016)، ص20.

2 يصف أبو مصعب السوري في كتابه الشهير **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية** مدرسة "السلفية الجهادية" بقوله: "هي تلك التي يتكون منهجها من مزيج من الفكر الحركي الجهادي القطبي، مع تبني العقيدة السلفية ومنهج الدعوة الوهابية"، انظر: عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص 698، نسخة إلكترونية، يمكن التحميل من موقع **الدرر الدعوية**، الرابط: goo.gl/sZgiUK.

3 سعد الفقيه، "السلفيون والديمقراطية"، مرجع سابق.

ويمثله العديد من العلماء والرموز الذين يتشابهون في المنهجية دون أن يعني ذلك وجود تنسيق حقيقي تنظيمي فيما بينهم[1]، كالشيخ محمد سرور زين العابدين (والذي يُنسب إليه هذا الاتجاه بتسميته بالسرورية)، وسلمان العودة وسفر الحوالي، وصلاح الصاوي، وغيرهم.

وينخرط هذا التيار بشكل كبير في قضايا الشأن العام الأكثر أهمية بحسب سلم أولويات الإصلاح التي يراها.

د. التيار الجامي أو المدخلي

وهو تيار يُشدّد على الإقرار بشرعية الأنظمة الحاكمة ووجوب الطاعة لها، وأتت تسميته نسبة إلى محمد أمان الجامي وربيع المدخلي، وهما من رموز هذا التيار والمنظرين له، وهو التيار الأقل تأثيرًا في الساحة السورية قبل الثورة وبعد اندلاعها.

هـ. الشخصيات السلفية أو المتأثرة بالثقافة السلفية في الجماعات الإسلامية

حيث ينتسب كثير ممّن يتبنى النهج السلفي لجماعة الإخوان المسلمين، وبدرجة أقل لجماعات أخرى، كما ينتشر متأثرون بالثقافة السلفية بدرجات متفاوتة في مختلف الجماعات والجمعيات الإسلامية، ومثّل الشيخ سيد سابق (صاحب كتاب **فقه السنة**) هذه الحالة مبكرًا في جماعة الإخوان المسلمين في مصر، وكذلك الشيخ زهير الشاويش في سورية.

---

1 يؤكد ذلك مصدر مقرب من الشيخ محمد سرور، فعلى الرغم من نسبة الشيخين سفر الحوالي وسلمان العودة لهذا التيار وتسميتهم بالسرورية، فإنهما يعتبران أكثر تخصصًا في الشريعة مقارنة بالشيخ محمد سرور الذي يعتبر مصلحًا ولكنه أقل تخصصًا في العلوم الشرعية، ومن ثم، فلا توجد علاقة تنظيمية أو حتى إلهامية فكرية بين العديد من شخصيات هذا التيار والشيخ محمد سرور، وإنما "تمت تسميتهم بالسرورية من قبل خصومهم"، مقابلة مع شخصية مقربة من الشيخ محمد سرور أجراها الباحث.

ثالثًا: الجذور التاريخية للسلفية في سورية وواقعها قبل الثورة

على الرغم من أن ابن تيمية، المرجع الرئيسي للمدرسة السلفية، قد عاش في دمشق طويلاً، فإن تأثيره الفكري في بيئته كان محدودًا بسبب الانتشار الكبير للطرق الصوفية في عصره في الشام ومختلف مناطق العالم الإسلامي[1].

في نهاية القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، نشط عدد من المصلحين الذين انتهجوا النهج السلفي، ويصطلح البعض على تسمية منهجيتهم "السلفية الشامية الإصلاحية"، وكان أبرز رموزها: محمَّد رشيد رضا، محمَّد كامل القصَّاب، محمَّد بهجة البيطار، جمال الدِّين القاسمي، عبد الرحمن الكواكبي، علي الطنطاوي، والذين كانوا رجال فكر وعلماء دين، وكان الإصلاح السياسي في صلب اهتمامهم، وتأثر بهم عدد كبير من الشخصيات الوطنية، لدرجة أن نجد أن الشيخين القاسمي ورضا قد اشتركا في العديد من الجمعيات السرية المطالبة بالإصلاح في العهد العثماني، كما قام الشيخ القصاب بتأسيس حزب وطني سماه "الاتحاد السوري"، وقام أتباعهم لاحقًا بتأسيس منتديات سياسية، وجمعيات أدّت دورًا في الحياة السياسية، كالجمعية الغراء، التي حرص الرئيس شكري القوتلي على الحصول على تأييدها لدعم نجاحه الانتخابي، وجمعية التمدن الإسلامي، التي أسسها أحمد مظهر العظمة، والذي أصبح وزيرًا[2]، وهكذا نشط "السلفيون الإصلاحيون"

---

1 وتعرضت آراؤه لما يشبه النفي والمصادرة خلال القرون الثلاثة الأولى لوفاته، لتبدأ بعد ذلك بالتأثير من خلال استرجاع تراثه من عدد من العلماء في حلقات الحرمين انظر: **الظاهرة السلفية التعددية**، مرجع سابق، ص 20.

2 عبد الرحمن الحاج، "السلفية والسلفيون في سورية: من الإصلاح إلى الجهاد"، **مركز الجزيرة للدراسات**، الرابط:
goo.gl/rvKCXL.

في الشأن العام إلى درجة دفعت الباحثين لوصفهم بأنهم "إصلاحيون وديمقراطيون بكل معنى الكلمة"[1].

ويبدو أن انقلاب حزب البعث في العام 1963م، وتجميده الحياة السياسية، قد أسهم في دفع المتأثرين بالسلفية الإصلاحية الشامية نحو السلفية العلمية التقليدية (الصاعدة في وقتها من خلال نشاط الشيخ الألباني)، إضافة إلى انضمام عدد من المتأثرين بالسلفية الإصلاحية إلى جماعة الإخوان المسلمين (إخوان دمشق)[2].

وخلال السنوات الطويلة لحكم البعث، تم التضييق على مختلف منتسبي السلفية، بما فيها التقليدية، خاصة بعد إثارة السلفية التقليدية -والشيخ الألباني تحديدًا- للعديد من القضايا التي غدت محل جدل مع علماء عصره، كقضية اللامذهبية، ودخل الألباني في مناظرات مع محمد سعيد رمضان البوطي حول تلك القضايا.

وأدّى تصعيد النظام ضد عموم التيار الإسلامي إلى ظهور تنظيم "الطليعة المقاتلة" للإخوان المسلمين، وحدوث صدام دامٍ مع النظام في الثمانينيات، وكانت تلك الأحداث، وما سبقها وتبعها من أحداث مشابهة في أقطار عربية أخرى، سببًا في ظهور بذور السلفية الجهادية والجهاد العالمي.

ونتيجة للظروف السابقة، غدا انتشار السلفية محدودًا جدًّا، وانتشر بعض دعاتها إضافة إلى خلايا السلفية الجهادية في الأرياف، حيث تضعف سلطة الدولة المركزية الأمنية إلى حدّ ما، ولا تتركز أنشطة المشيخية الصوفية التقليدية كما هو الحال في المدن، إضافة إلى

---

1 عبد الرحمن الحاج، "التمدن الإسلامي والسلفية الإصلاحية الشامية"، **الملتقى الفكري للإبداع**، الرابط: goo.gl/PkJtkP.

2 كالسيد عصام العطار، وهو وزوج ابنة الشيخ علي الطنطاوي وتلميذه (والطنطاوي كان تلميذ الشيخ بهجة البيطار)، وقد أصبح عصام العطار مراقبًا عامًا للإخوان المسلمين، ثم انفصل عنهم فيما بعد.

وجود التهميش والفقر كبيئة مُهيئة، كما سمح النظام بانتشار محسوب، مع احتواء، للسلفية الجهادية، واستخدامها[1] عبر بعض قنواته المشيخية (كحالة محمود قول أغاسي في حلب)[2].

رابعًا: صعود التيارات السلفية مع اندلاع الثورة السورية

بعد أشهر من اندلاع الاحتجاجات السلمية، أدت عدّة عوامل إلى تشكيل أرضية خصبة لنمو مختلف التيارات السلفية، فقد واجه النظام السوري الاحتجاجات الشعبية السلمية بالقمع الوحشي دون أي ردود أفعال رادعة من قبل المجتمع الدولي الذي كان يُعوّل عليه المحتجون بدرجة ما. كما قام النظام السوري بإطلاق سراح العديد من السجناء الإسلاميين، بمن فيهم المنتمون إلى السلفية التقليدية والجهادية، وتركزت الثورة في الأطراف والأرياف التي كانت تعاني التهميش، والتي نمت فيها بعض بذور السلفية الجهادية سابقًا كما أسلفنا، خاصة في مناطق الشمال والوسط السورية التي شهدت أحداث الثمانينيات الدامية، والتي من الطبيعي أن تغدو بيئتها متعاطفة مع الإسلاميين وحاضنة لهم. يضاف إلى ذلك التفاعل الخليجي مع القضية السورية، والذي سمح بتدفق التمويل منها بشكل كبير لصالح المجموعات المحسوبة على التيارات السلفية، إلى درجة أدت إلى تحول بعض كتائب الجيش الحر إلى الخطاب السلفي بهدف الحصول على التمويل بشكل أكبر[3].

---

1 فصّل الباحث الأمريكي تشارلز ليستر في حديثه عن كتابه **الجهاد السوري** عن نشاط النظام في استخدام السلفية الجهادية:

Charles Lister, "The Syrian Jihad: A Book Launch with Charles Lister", *Middle East Institute*:

https://bit.ly/2MOdUGf

2 كان الاعتقاد بأن قول أغاسي يتبع الاستخبارات السورية منتشرًا في الأوساط الإسلامية في ذلك الوقت، وقد نشرت قناة الجزيرة تقريرًا حوله لاحقًا بعد قيام الثورة، انظر: "أبو القعقاع: داعية المخابرات السورية"، **موقع قناة الجزيرة**:

https://bit.ly/2SRX5c5

3 يمكن الرجوع لتقرير منظمة أزمات، والذي احتوى تصنيفًا لأهم الفصائل المحسوبة على السلفية، وعوامل ظهورها، ومن ذلك التمويل الخليجي: "هل هو الجهاد؟ المعارضة الأصولية في سورية"، موقع منظمة أزمات الدولية:

https://bit.ly/2u1L5KT

وسوف نتناول بالدراسة خمسة من أهم الكيانات أو الفصائل المحسوبة على فروع التيار السلفي، لنركز على البعد الفكري والخطابي وتحولاته لديها كالتالي:

أ. جبهة النصرة لأهل الشام

وهو التنظيم الذي ظهر مبكرًا في يناير/ كانون الثاني من العام 2012م، متبنيًا لخطاب سلفي جهادي، ولأعمال عسكرية مشابهة لأعمال القاعدة في العراق، حيث استهدفت مقرات أمنية للنظام، لكنها أدت أيضًا لقتل عدد كبير من الضحايا المدنيين، وقد أثارت جدلاً في أوساط المعارضة؛ حيث اعتبرها بعضهم لعبة من قبل النظام السوري لتدعم سرديته المبنية منذ اليوم الأول على محاربة الإرهاب والعناصر التكفيرية، فيما دافع عنها آخرون من خلال رفض التصنيف الأمريكي لها على قائمة الإرهاب قبل انكشاف ارتباطها بتنظيم القاعدة.

وإن كان المقام لا يتسع لسرد تحولات وتقلبات خطابات النصرة خلال السنوات الماضية، لكننا يمكن أن نسجل أهم النقاط الأساسية:

1. **ترسخ ممارسة التقية السياسية والبراغماتية في المواقف،** ثم الاستعانة بالفكر للترويج لتلك المواقف وإثبات اتّساقها مع "المنهج"، ويتضح ذلك من العديد من المواقف، كقضية إخفاء ارتباط الجبهة بتنظيم "دولة العراق الإسلامية" بداية، والتماهي المتحفظ مع خطاب الثورة السورية، ثم وبعد كشف العلاقة من خلال إعلان "البغدادي"، تم التصريح بالحقيقة التي فاجأت السوريين، وتمت البيعة لزعيم القاعدة الظواهري لحاجة التنظيم إلى الغطاء الشرعي في الفضاء الجهادي، ولو على حساب الانتماء إلى الثورة، واستفاد بعد ذلك التنظيم من الخطاب الأيديولوجي للقاعدة والانتماء لها في حشد المؤيدين واستمرار التنظيم بعد أن كاد ينتهي عمليًّا، ثم تم فك الارتباط بالقاعدة نتيجة للمتغيرات المحلية والإقليمية، وترافق ذلك مع كثير من الأحداث التي تظهر النهج البراغماتي المتقلب بتقلب الأحداث عند المقارنة مع النهج الأكثر جذرية لتنظيم "الدولة الإسلامية".

2. **تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات عقائدية تصل حدود التكفير (الغلو)**، وظهر ذلك في التعامل مع الفصائل الأخرى من خلال اعتبارهم مرتدين أو خونة لمجرد الخلاف معهم حول أولويات العمل أو الانخراط في المفاوضات السياسية.

3. **رغم التقلب في المواقف السياسية وما رافق ذلك من مماحكات فكرية في الفضاءات الجهادية وتغييرات في الخطاب**[1]، يمكن القول إن التحول الأبرز الذي مثلته جبهة النصرة هو في التكتيكات والمرونة فيها والتنظير لها، من خلال التحول إلى فصيل سلفي جهادي محلي من الناحية العملية، مع المحافظة على حد أدنى من البعد العالمي في الخطاب والانتماء النظري بهدف الحشد والاستفادة من الزخم العالمي الداعم.

ب. حركة أحرار الشام الإسلامية

الفصيل الأبرز الذي كانت قياداته تنتمي إلى السلفية الجهادية، ليتحول تدريجيًّا إلى سلفية جهادية محلية أكثر براغماتية واعتدالًا، صاحب ذلك التحول، الذي استغرق السنوات السابقة، اضطرابات وصراعات داخلية بين أجنحة داخل الحركة.

فمع بداية تأسيس "كتائب أحرار الشام" (تحولت لاحقًا إلى "حركة أحرار الشام")، كان واضحًا تمايزها عن كتائب الجيش الحر، ورفعها لراياتها الخاصة على المقرات، كما تعثرت محاولة دخولها مع فصائل أخرى تشابهها الانتماء المنهجي إلى "جبهة تحرير سورية الإسلامية"

---

1 يمكن الاطلاع بشكل مفصل على تقلبات وتحولات خطاب النصرة في دراسة الباحث أحمد أبا زيد، "تحولات خطاب تنظيم القاعدة في سورية"، مركز عمران للدراسات:
https://bit.ly/2ZHHa3J

لأسباب عديدة، كان بينها الخلافات المنهجية، حيث برز بشكل واضح انتماء تلك الفصائل إلى السلفية الجهادية، واشتراطها تعديلات كثيرة في ميثاق التشكيل الجديد ومكوناته[1].

لاحقًا، وعقب إعلان البغدادي لدولته، لم تصدر الحركة بيانًا حول الموضوع رغم أهميته إلا في وقت متأخر، وكان بيانًا يحمل لومًا خفيفًا للإعلان باعتباره أقرب ما يكون اجتهادًا غير صائب [2]، وحتى ذلك التوقيت، كانت الحركة تحافظ على انتمائها السلفي الجهادي مع بعد محلي، لكن إعلان البغدادي، مع ازدياد انتهاكات تنظيم الدولة المختلفة، إضافة إلى نصائح وضغوط إقليمية[3]، أدّت إلى حركة مراجعات فكرية مكثفة كان أبرز روادها أبو يزن الشامي، القيادي البارز في الحركة، والذي كان الأكثر جرأة في نقد الفكر السلفي الجهادي، حتى إنه "اعتذر لأهل الشام ومجاهديهم عن إدخالهم في معارك دونكوشوتية، والتمايز عنهم

1 شهدت الفترة التحضيرية لقيام "جبهة تحرير سورية الإسلامية" نقاشات طويلة حول قضايا فكرية وأيديولوجية، كالدولة الإسلامية، ومعاني الكفر والإيمان، وجواز الدخول في البرلمانات من عدمه، وتكفير القائلين بالديمقراطية (خاصة من حركة الفجر الأكثر تشددًا من كتائب الأحرار وقتها)، ثم كانت قضية مقتل قائد مجلس شورى المجاهدين "فراس العبسي" (والذي ظهر ارتباطه بدولة العراق لاحقًا) على يد ثائر وقاص، القيادي في كتائب الفاروق، قرب معبر باب الهوى (كما ورد الاتهام) الشعرة التي قصمت ظهر البعير، حيث تبنت "كتائب أحرار الشام" والفصائل المتحالفة معها مطلب جبهة النصرة بتسليم الفاعلين، واشترطت خروج كتائب الفاروق من الجبهة لتوافق على الاستمرار بالمشروع على الرغم من الوساطات من شخصيات عديدة، إلا أن بقية الفصائل (لواء الإسلام – لواء التوحيد – صقور الشام) مضوا في مشروع الجبهة مع كتائب الفاروق، المنتمية للجيش الحر والمتأثرة بالسلفية العلمية الدعوية، والتي كانت من أكبر الكتائب ذلك الوقت. (من مشاهدات ومقابلات الباحث الشخصية).

2 وذلك على العكس من جبهة تحرير سورية الإسلامية، التي أصدرت بيانًا أشدّ لهجة عقب إعلان البغدادي، وينظر إلى البيانين في الملحقات، وقد كتبت الصحافة عن الموضوع، ينظر على سبيل المثال في تقرير القدس العربي "مبايعة جبهة النصرة للقاعدة تثير حفيظة المجموعات الإسلامية في سورية"، **القدس العربي**، الرابط:

goo.gl/gKfcqt.

3 وخاصة قبيل إعلان ميثاق الشرف الثوري، حيث مررت كل من تركيا وقطر تحذيرًا للحركة حول إمكانية التصنيف على لوائح الإرهاب.

بسبب الانتماء إلى السلفية الجهادية"[1]. كما وقّعت أحرار الشام على "ميثاق الشرف الثوري"[2]، الذي ركّز على "الاعتماد على العنصر السوري"، وحصر العمل العسكري ضمن الأرض السورية، دون إشارة إلى "المهاجرين"، مع التشديد على "إقامة دولة العدل والحرية"، دون الإشارة إلى دولة إسلامية تكون السيادة فيها لشرع الله[3]، إضافة إلى التزام الثورة السورية باحترام "حقوق الإنسان"، وقد أدى هذا البيان إلى رد فعل غاضب من قبل "جبهة النصرة" عبر بيان مضاد[4].

---

1 "اعتذار أبي يزن لأهل الشام ومجاهديها وتوجيهه رسالة لـلمقدسي والمحيسني"، **موسوعة أبي يزن الشامي**، الرابط:
goo.gl/XK5xqc.

2 وقد قرأ حسان عبود الميثاق بنفسه إلى جانب أحد قيادات الجيش الحر (المقدم أبو بكر) في دلالة رمزية واضحة على التحولات الجديدة في منهج الحركة، انظر: "بيان ميثاق شرف ثوري للكتائب المقاتلة المنتشرة في كافةِ أنحاءِ الوطن"، قناة الجزيرة، الرابط:
goo.gl/ZCpaKM.

3 وكان ميثاق الجبهة الإسلامية الذي أصرت الحركة على تبني نقاطه قد أشار إلى "بناء دولة مستقلة تكون فيها السيادة لشرع الله الحنيف"، وأن "الجبهة الإسلامية لا تشارك في أي عملية سياسية لا تكون فيها السيادة للشرع"، كما احتوى الميثاق على مواقف من المهاجرين والديمقراطية والعلمانية والدولة المدنية، ووصف المهاجرين بأنهم "هم إخوة ناصرونا في الجهاد، وجهادهم مقدر ومشكور، يفرض علينا الحفاظ على كرامتهم وجهاديهم"، وهو ما يختلف جذريًّا في الخطاب عن ميثاق الشرف الثوري، ليكون ميثاق الشرف الثوري أبرز تحوّلٍ في خطاب "حركة أحرار الشام"، انظر: "النص الكامل لميثاق الجبهة الإسلامية"، **زمان الوصل**، الرابط:
goo.gl/mYvdQC.

4 "النصرة تتحفظ على ميثاق الشرف الثوري... لا نريد إلا دولة تقوم على حاكمية الشريعة"، **زمان الوصل**، الرابط:
goo.gl/8C2PYJ.

وبعد مقتل أبي يزن الشامي ومن معه من المؤسسين وقيادات الصف الأول، تراجعت جهود المراجعات، وغدت الحركة أسيرة للتوافق بين التيار الإصلاحي والتيار المتشدد[1]، وبذل الجناح السياسي (المحسوب على التيار الإصلاحي) جهودًا في إعادة تموضع الحركة وطنيًّا من خلال البيانات والخطابات، والكتابة في الصحف الأجنبية، إلا أنه وجد مواجهة وصدًا من قبل التيار المتشدد عبر المكتب الشرعي، وتأجج الخلاف بين التيارين في أعقاب مؤتمر الرياض الذي انسحبت منه الحركة بقرار من القيادة، ودون رضا للجناح السياسي، وكذلك عقب مشاركة الحركة في عملية "درع الفرات" بدعم من الجيش التركي، الأمر الذي أدّى إلى استقالة عدد من الشرعيين في الحركة[2].

ج. جيش الإسلام

ينتمي جيش الإسلام، كما يتضح من فكر قائده ومؤسسيه، إلى السلفية التقليدية الدعوية، وهذا الأمر بحدّ ذاته يعدّ تحولًا مهمًا، فليس من المعتاد أن يتصدر دعاة السلفية الدعوية المهتمة بتصحيح العقائد للعمل العسكري، ولعلها التجربة الأولى للسلفية الدعوية بهذا الشكل. سابقًا، بارك دعاة ومشايخ السلفية الدعوية الجهاد في أفغانستان والشيشان، دون أن يكون لهم كيان عسكري ينتمي إلى مدرستهم.

ويملك "جيش الإسلام" خطابًا شرعيًّا مبنيًّا على الفكر السلفي التقليدي المستند إلى الانتماء إلى الفرقة الناجية من أهل السنة، دون أن يكون هناك تأطير وطني واضح لعلاقته مع بقية الكيانات والمكونات السورية، أو إلى تصورات الحكم وقضايا السلطة التي تفتقر السلفية

1 يرى الباحث أحمد أبا زيد أن لمراجعات القادة الراحلين أثرًا كبيرًا في استباحة محرمات سياسية كبيرة لدى التيار الجهادي، وهذا صحيح نسبيًّا، لكن بقيت الحركة عمليًّا، كما قلنا، أسيرة لشطرها الجهادي عمومًا، وبقيت محاولاتها لتأطير الوطنية عرجاء، انظر: أحمد أبا زيد، "أحرار الشام بعد عام طويل"، مركز عمران للدراسات، ص 20، الرابط:

goo.gl/GuVChk.

2 مقابلات واحتكاكات الباحث مع ناشطين متعددين، وانظر: مازن عزي، "حروب الاندماج: الانقسام على صدع أحرار الشام"، معهد العالم للدراسات، الرابط:

goo.gl/QWbYWp.

التقليدية إلى تعريفها في إطار الدولة الحديثة، الأمر الذي انعكس بطبيعة الحال على جيش الإسلام[1]. مع ذلك، يظهر التأطير ضمن المحلية بشكل أكبر لدى جيش الإسلام منه لدى أحرار الشام، كما نجد أن هامش النشاط والانخراط السياسي لجيش الإسلام واسع مقارنة بتحفظات فصائل السلفية الجهادية، وذلك طبيعي ومتسق مع فتاوى رموز ومشايخ السلفية الدعوية في قضايا الشأن العام. ولذلك، لم يجد قائده زهران علوش مشكلة في أن يكون عضوًا في مجلس الأركان التابع للجيش الحر، كما شارك محمد علوش (رئيس المكتب السياسي لجيش الإسلام) في تأسيس المجلس الوطني السوري، والتيار الوطني الحر، ثم غدا كبيرًا للمفاوضين بعد مؤتمر الرياض للمعارضة السورية، ثم رئيسًا لوفد الفصائل إلى مؤتمر "أستانا".

إلا أن حاجة جيش الإسلام في فترة ما لمؤازرة الشمال في فك الحصار عن الغوطة قد دفعته للدخول في مشروع الجبهة الإسلامية بالشراكة مع أحرار الشام وفصائل أخرى، الأمر الذي جعل قائده يتماهى مع طروحات "حركة أحرار الشام"، كموافقته على ميثاق الجبهة الإسلامية، رغم اعتراضه على بعض ما ورد فيه، ثم انسحابه من هيئة الأركان التابعة للجيش الحر تحت ضغط التقريع المنهجي لمنظري السلفية الجهادية[2]، ثم التورط في الهجوم على مقرات الأركان قرب الحدود السورية التركية.

---

1 ويتضح ذلك من الإجابات العمومية لقائد جيش الإسلام في مقابلته على الجزيرة: "زهران علوش: سلسلة رموز المعارضة المسلحة"، قناة الجزيرة، الرابط:

goo.gl/wMPxjL.

2 وكان إياد القنيبي، المنظر السلفي الجهادي الأردني، قد قال "لو كان الأمر إلينا لما ارتأينا تشكيل الجبهة إلا بعد أن تنسحب هذه القيادات من المجلس. أما وقد تشكلت، فإنا نطالب هذه القيادات التي نحسبها محبة لله صادقة في إرادة إقامة دينه أن تلتزم بما ألزمت به نفسها في الميثاق من عدم التبعية ولا تلقي الإملاءات الخارجية، ومن ذلك عدم استمرارها في عضوية مجلس يرأسه هذا الرجل المعلن التبعية للنظام الدولي. ونسأل الله أن نرى انسحابهم من المجلس عاجلا"، ليجيبه حسان عبود زعيم أحرار الشام حول الأمر "أما بالنسبة لعضوية بعض قيادات الجبهة للأركان فإن لنا في ذلك كلاما لاحقا بإذن الله. لكن إنصافا أقول إنهم لم يتلقوا توجيها واحدا"، ليتم بعد ذلك انسحاب كل زهران علوش وأبي عيسى الشيخ من الأركان مع تعليل للانسحاب، والذي يبدو واضحًا منه وجود أسباب فكرية ومنهجية وما تناوله القنيبي من انتقادات، وأتى هذا البيان بعد يومين فقط من كلمة القنيبي، انظر بيان "إعلان تأكيد انسحاب جيش الإسلام وصقور الشام من تحت مظلة هيئة الأركان" في الملحقات، و"الحموي.. ميثاق الجبهة الإسلامية ليس دستوراً"، **زمان الوصل**، الرابط: goo.gl/hzh2Yy، وكلمة القنيبي: "بخصوص الجبهة الإسلامية"، **د. إياد قنيبي، القناة الرسمية**، الرابط: goo.gl/AnShJw.

كما تبدو علاقة جيش الإسلام مع بقية الفصائل والكيانات المدنية إشكالية في منطقته تحديدًا (الغوطة الشرقية)، حيث يتهمه خصومه بتبني نهج "التغلب"، وتداخلت العوامل الفكرية مع عوامل أخرى في تغذية التنافس بين "جيش الإسلام" و"فيلق الرحمن" المحسوب على المشيخية التقليدية الأشعرية الصوفية[1].

د. هيئة الشام الإسلامية

وهي منظمة مجتمع مدني دعوية مجتمعية، محسوبة على التيار السلفي الحركي، تهدف إلى "المحافظة على الهوية الإسلامية" في المجتمع السوري[2]، وهي تتبنى المواطنة في ميثاقها كرابطة تعايش بين المسلمين وغيرهم في سورية[3]، كما شاركت في تأسيس المجلس الإسلامي السوري، الذي يؤكد في مواثيقه المواطنة المتساوية بين السوريين[4] (الأمر الذي نجده مفقودًا في مواثيق الفصائل)، وقد انتقدت الهيئة "وثائق القاهرة" بسبب خلوها مما يُؤكد الهوية الإسلامية لسورية[5]، كما نشطت الهيئة في رعاية "الندوات التشاورية" التي جمعت مختلف أصناف الفاعلين العسكريين والسياسيين والمدنيين في محاولة لـ"إحياء الحوار البناء في الشأن السوري العام"[6]. ويبدو أن عدم انخراط الهيئة في العمل السياسي والعسكري قد

---

1 عقيل حسين، "سارية الرفاعي: عن الأشعرية والسلفية ومعضلة الثورة السورية"، **المدن**، الرابط: goo.gl/qtVMtV.

2 انظر "ميثاق هيئة الشام الإسلامية"، **موقع هيئة الشام الإسلامية**، الرابط: goo.gl/WubNK6.

3 المرجع السابق.

4 "الملف التعريفي"، فقرة مبادئ المجلس الإسلامي السوري، **موقع المجلس الإسلامي السوري**، الرابط: goo.gl/47C3f1.

5 "الموقف (6) مشروع (هيئة المبادرة الوطنية السورية)"، **موقع هيئة الشام الإسلامية**، الرابط: goo.gl/rvGLEM.

6 "اختتام – الندوة التشاورية الرابعة في الشأن السوري – في اسطنبول"، **موقع هيئة الشام الإسلامية**، الرابط: goo.gl/NdQ751.

جنبها الكثير من تعقيدات الأحداث والمسائل، وإن كانت تعتبر من الجهات السلفية القليلة التي كانت واضحة في خطابها الإسلامي الوطني، مع محاولة نفي التناقض بين الإسلامية والوطنية على طريقتها الخاصة[1]، وقد لوحظ مؤخرًا محاولة الهيئة إحياء ذكر علماء الصحوة السلفية الشامية الإصلاحية[2].

خامسًا: الخلاصة

السلفية منهجية ومدرسة معينة في فهم نصوص الشريعة، تستند إلى الالتزام بفهم أهل القرون الثلاثة الأولى (السلف الصالح) لقضايا الدين الأساسية (العقائد والعبادات)، وهي مكون أصيل من المكونات الإسلامية في سورية، خاصة في نسختها "الشامية الإصلاحية"، والتي لعبت دورًا مهمًّا في الإصلاح الديني والسياسي في سورية والمنطقة عمومًا نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين.

ورغم الاتفاق بين مختلف فروع "السلفية" على منهجية فهم قضايا العقائد والعبادات، فإن مستجدات الأحداث السياسية قد أدت إلى تقسيم منتسبي السلفية إلى فروع وتيارات متعددة كثيرة، يمكن تصنيفها في خمسة تيارات رئيسية بحسب أجنداتها حيال قضايا الإصلاح والنهضة.

وقد شهدت السلفية بمختلف فروعها تحولات عديدة خلال الثورة السورية، فقد تحول العديد من منتهجي ورموز السلفية الدعوية التقليدية من العمل الدعوي إلى العمل العسكري ضمن تنظيمات ذات هيكلية (كحالة جيش الإسلام)، كما شهدت بعض الفصائل التي كانت متأثرة بالسلفية الجهادية بدرجات متفاوتة تحولاً نسبيًا نحو البراغماتية والتأطير

1 مقالة الأمين العام لهيئة الشام الإسلامية، د. معن كوسا، "المشروع الإسلامي والمشروع الوطني"، **موقع على بصيرة**، الرابط:
goo.gl/BrVA5j.

2 "الشيخ محمَّد كامل القصَّاب الحمصي ثم الدِّمشقيُّ"، موقع **هيئة الشام الإسلامية**، الرابط:
goo.gl/QKxcpn.

المحلي (كحالتي حركة أحرار الشام وجبهة النصرة، مع نسبية وفارق التحول بين كل منهما). كما عانت "السلفية الجهادية" عمومًا، نتيجة عوامل عديدة، من استفحال تيارات الغلو فيها، وهي أكثر الفروع السلفية قابلية للانشطار والانقسام السريع، نتيجة لتحويلها للخلافات السياسية (وهي لا شك متجددة بتجدد الأحداث) إلى خلافات عقائدية إيمانية، وبافتراض وجود أجواء الحرية التي طالبت بها الثورة، والتي تسمح للشعب السوري بالتعبير عن نفسه، فيمكن القول إنه وعلى الرغم مما تسببت به تنظيمات الغلو والتطرف من تشويه لمفهوم "السلفية" في أذهان الشعب السوري، لا زالت الفرصة متاحة للسلفية لإعادة تموضعها إذا ما استلهمت روح السلفية الشامية الإصلاحية المتصالحة مع مختلف مكونات الشعب السوري، فضلاً عن كياناته ومذاهبه الإسلامية، باعتبارها مكونًا أصيلاً متجذرًا في تاريخ سورية، الأمر الذي يمكن أن يشكل فرصة حقيقية للإصلاح الديني، والامتصاص التدريجي لحالة الغلو والتطرف التي انتشرت وتسببت بها تلك التنظيمات، بشرط تطوير السلفية لخطابها وإثرائه تجاه قضايا الدولة الحديثة والمواطنة والديمقراطية بما يتلاءم مع العصر، لتكون عنصرًا مقبولاً ضمن النسيج الوطني.

ويمكن النظر إلى تجربة المجلس الإسلامي السوري بوصفه تحالفًا ائتلافيًّا يضم عددًا من المرجعيات السلفية إلى جانب باقي الألوان الإسلامية على أنها خطوة في الاتجاه الصحيح، خاصة مع تبني المجلس الصريح للمواطنة المتساوية بين جميع السوريين.

سادسًا: الملحقات

نرفق هنا بياني كل من: جبهة تحرير سوريا الإسلامية، وحركة أحرار الشام الإسلامية حول إعلان "الدولة الإسلامية في العراق والشام"، وكذلك بيان انسحاب مسؤولي الجبهة الإسلامية من الأركان.



بيان رقم 6/ح

تاريخ: 1جمادى الثانية1434
الموافق لـ 11ابريل (نيسان) 2013

بيان حول إعلان دولة العراق والشام وردود الفعل عليه

تعلن جبهة تحرير سورية الإسلامية عن استغرابها واستهجانها للخطاب الذي نشر على مواقع التواصل الاجتماعي، وما ورد فيه من إعلان إقامة دولة العراق والشام ، وكأن إعلان إنشاء الدول يكون عبر وسائل الاعلام، ومن مجاهيل لا يعرفون .

وليس عبر تحرير البلاد من نظام فاجر كافر دمر البلاد والعباد ..

كما نبدي استغرابنا ، لهذا النهج الحزبي الضيق، لأناس بعيدين عن ساحات جهادنا ، ولا يدركون واقعنا ، ومصالح ثورتنا المباركة، فيقيمون علينا دولة ونظاماً من دون استشارتنا وأميراً لم نؤمره، ولا نعرفه، ولم نسمع عنه إلا في وسائل الاعلام ..

ونحن في سورية عندما خرجنا وأعلنا جهادنا ضد النظام الطائفي خرجنا لإعلاء كلمة الله ، وليس لأن نبايع رجلا هنا أو رجلا هناك، ونفتئت على بقية إخواننا المجاهدين، وشعبنا المنكل به الصابر الصامد المحتسب، أو أن نفرض عليه شيئا فوق إرادته، أو نستبق النتائج قبل أوان حدوثها ، وكأننا في مضمار خيل، أو محفل انتهاب!

يجب أن لا يكون من أهدافنا السعي الحثيث وراء السلطة، أو انتهاب المراكز والكراسي،

إنه لن يخدم شعبنا وأمتنا مبايعة من لا يعرفون شيئا عن واقعنا ، بينما لا تزال معظم مدننا محتلة، وعصابة الإجرام قائمة تعيث في طول البلاد وعرضها فسادا. ودماء شعبنا تنزف! ، فليس هذا هو الوقت المناسب لإعلان دول، أو توحدها مع أخرى، دون ان تكون حقيقية مرهوبة معترفاً بها على أرض الواقع ... وسبحان الله الذي قال: (خلق الإنسان من عجل)..

أيها المجاهدون الصادقون انصروا الله ينصركم، اصدقوه في فعالكم يصدقكم في وعده لكم، ولا يكن جهادكم للدنيا وسعياً وراء المناصب، ولا تتعجلوا المراحل، ولا تطلبوا من أمتكم ما لا طاقة لها به، ولنأخذ العبرة من تجارب كثيرة في بلادنا الاسلامية، انتهت الى غير ما نحب بسبب التعجل، و قلة الحكمة والروية، أو بسبب النزاع المفضي إلى الفشل كما قال تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) ..

وإننا نرى فيما ذكر ما يكفي لبث النزاع والشقاق في صفوف المجاهدين في وقت عصيب، ومحاولة لدمج الصراعات في المنطقة، بما يخدم ما يريد المجرم بشار الاسد من محاولات اشعال المنطقة، والاستقواء علينا بالقوى العالمية بحجة الحرب على الإرهاب ..

أيها المجاهدون: إن جبهة تحرير سورية الإسلامية تدعوكم إلى كلمة سواء، أن تكون كلمتكم واحدة، وصفكم واحد ورايتكم واحدة، وهي راية إسلامية، تمثل ما عهد عن بلاد الشام في تاريخها الطويل الذي يشهد به علماؤها، الذين أخرجتهم للأمة، وهم من رسم لها الوسطية والاعتدال منهجا سليما وطريقا قويما..

كما ندعوكم اليوم إلى ميثاق واحد يحفظ على البلاد أمنها وعلى المجاهدين جهادهم، ويحقق ما حلم به الشهداء وقدموا أرواحهم زكية لأجله، ويحفظ الدم السوري، وينشر العدل بين جميع السوريين.

ولسنا بحاجة إلى مناهج مستوردة، أو فهم جديد لدين الأمة، فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول: (تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك) .. ولا نريد مزايدة لأحد على أحد!..

الله الله في دماء المسلمين المعصومة، الله الله في حرمة الاقتتال، الله الله في السوريين وفي بلادهم المباركة.

ألا هل بلغنا ... اللهم فاشهد ...

جبهة تحرير سورية الاسلامية



الجبهة الإسلامية السورية

حركة أحرار الشام الإسلامية

المكتب السياسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد فقد فوجئنا كما فوجئ الكثير بما صدر عن أبي بكر البغدادي أمير دولة العراق الإسلامية من إعلان الدولة الإسلامية في العراق والشام ثم ماتلاه من رد لأبي محمد الجولاني المسؤول العام لجبهة النصرة المتضمن إعلان البيعة للدكتور أيمن الظواهري أمير تنظيم قاعدة الجهاد .

ونحن إذ نرقب باهتمام تداعيات الحدث لما له من أثر بالغ على الساحة الداخلية والإقليمية فإننا نسجل نقاطاً هامة تبين موقفنا تجاه ما صدر طارقين في ذلك باب النصح والتذكير :

1- إننا في حركة أحرار الشام الإسلامية نحرص على صب الجهود وتوحيدها في معركة دفع العدو الأسدي الصائل إذ لا شيء بعد الإيمان أوجب منه ولا شيء يقدّم عليه.

2- إن لله سنناً شرعية وقوانين كونية لإقامة الدول الراشدة من أخلّ بها حُرم من عاقبتها كما أن الإمامة على المسلمين لابد لها من قدرة وسلطان تحصل بهما مصالح الإمامة وهذا ما لايتوفر في أي من الفصائل والكتائب العاملة على الأرض.

3- إن الإمارة وسيلة وضعت في الشرع لجمع الكلمة ووحدة الصف وليست مقصداً بعينه وما جرى من إعلان البغدادي لم يجمع المتفرقين ولا ألّف بين المتنازعين وهذا ما يسمى فساد الوضع عند علماء الأصول وهو اقتضاء الوضع الذي رُتب عليه الحكم نقيض ما عُلق عليه.

4- إن إعلان الدولة هذا لم يُشاوَر فيه أحد من أهل الحلّ والعقد في هذا البلد من علماء ربانيين وفصائل مخلصة عاملة على الأرض من الإسلاميين وكتائب الجيش الحر وهذا يفتح سبيل التفرد في إطلاق المشروعات المصيرية في البلد كلّ بحسب ما يراه.

5- كذلك فإن كلا الإعلانين سيجر إلى الميدان أطرافاً جديدة ولايخدم - فيما نرى - ثورة شعبنا وجهاده , والأصل عدم توسيع دائرة الصراع والتركيز على محاربة نظام الأسد وإيقاف عدوانه وتقويض أركانه .

6- نرى في كل من الإعلانين تقديماً لمصلحة الجماعة على مصلحة الأمة، وهو ما كان ينتظره النظام ليبرر عدوانه وبغيه على شعبنا الجريح. وإننا لما رأينا تفاني وبسالة جبهة النصرة في المعارك وإحسانها وحسن تعاملها مع الناس كان الظن فيهم استمرار الغيرية والإيثار وتقديم مصلحة الأمة.

وبناءً على ما سبق فإننا نتوجه لكل من الطرفين أن يستشعروا عِظَم الحدث وخطورة أقلمة الصراع بهذه الطريقة وإشراك أطراف أخرى وهذا ليس احتكاماً لحدود مصطنعة بين أبناء الأمة ولكنه قراءة موضوعية لمعطيات الواقع وتقديم لما نراه مصلحة المسلمين وجهادهم ضد طاغية الشام.

أخيرا إننا في حركة أحرار الشام الإسلامية إذ نقرر ما سبق فإننا نعلن أن قيام دولة إسلامية راشدة تقيم العدل والقسط بين رعاياها هو هدف نسعى إليه بوسائل مشروعة ونراعي في ذلك مقتضيات الوضع وحالة الأمة المغيبة عن دينها في هذا البلد طيلة نصف قرن من الزمان. نسأل الله تعالى أن يلهمنا الرشد و السداد في القول و العمل وأن يبرم لأمتنا أمراً يرضاه إنه ولي ذلك و القادر عليه و الحمد لله رب العالمين.

يوم السبت الواقع في 1434/06/24 الموافق لـ2013/05/04





نعلن نحن

رئيس مجلس شورى الجبهة الإسلامية: أحمد عيسى الشيخ.

رئيس الهيئة العسكرية في الجبهة الإسلامية: زهران عبد الله علوش.

تأكيد انسحابنا من هيئة الأركان العسكرية منذ فترة بعيدة، منوّهين إلى أمور مهمة:

- ما كان انتسابنا إلى الهيئة إلا في وقت كانت فيها مؤسسة تنسيقية مشتركة ضد النظام الأسدي دون أن يكون لها تبعية لأي جهة أخرى سياسية كانت أو غير ذلك، بخلاف ما تم الإعلان عنه مؤخرا من تبعية الأركان للائتلاف.
- أن هيئة الأركان لم توقع على أي تعهد لأي جهة عن شكل الدولة القادمة، وليس هذا من مهامها ولا صلاحياتها التي شكلت من أجله، وهذا ما نشهد به أمام الله بحسب علمنا.

وقد بينا سابقا أن انسحابنا منها يعود لجملة من الأسباب ذكرت وقتها، وأن الأركان معطلة عن العمل أو التمثيل منذ فترة، وأي تصريح أو غيره يصدر فلسنا معنيين بشيء فيه.

مجلس الشورى

٢٩ / محـــرم/ ١٤٣٥هـ

الموافق: ٣/ ١٢/ ٢٠١٣ م

رئيس مجلس الشورى	رئيس الهيئة العسكرية
أحمد عيسى الشيخ	زهران عبد الله علوش

مشـــروع أمـــة

تحولات السلفية المعاصرة في اليمن: حزب اتحاد الرشاد مثالاً

1990 – 2018م

محمد أحمد الحميري[1]

مقدمة

تعد الحالة السلفية في اليمن من أكثر الحالات إثارة للجدل، سواء تعلق الأمر بمظاهر وأسباب تشكلها أو بالتحولات العديدة التي طرأت عليها وما زالت، والحديث عن الحالة السلفية المعاصرة في اليمن يقودنا بالضرورة إلى تناول تلك التجربة من خلال التركيز عليها وما انبثق عنها من تحولات وتشكيلات. ولعل أبرز ما يمكن ملاحظته في هذا الجانب هو حالة التعدد والتشظي الذي أصابها، وما باتت عليه اليوم في واقع التجربة السياسية والاجتماعية التي تعيشها اليمن، وهو ما يعكس إلى حد كبير خطأ النظرة السائدة عنها بأنها متصفة بالجمود وعدم القابلية للتكيف والتحول ضمن السياقات المختلفة.

---

1 باحث يمني متخصص في السوسيولوجيا اليمنية، حاصل على الماجستير في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من معهد الدوحة للدراسات العليا.

إن الحالة السلفية في اليمن اليوم تعيش تحولات كبيرة؛ بدأت هذه التحولات مع بداية تسعينيات القرن الماضي بعد إقرار التعددية السياسية والحزبية في دستور دولة الوحدة، حيث وجد السلفيون أنفسهم أمام واقع جديد ومختلف، فكانت البداية الأولى نحو التحول من السلفية التقليدية العلمية، التي ترتكز على الدعوة الدينية والإرشاد، إلى العمل الخيري في شكل مؤسسات وجمعيات خيرية تمارس الأنشطة الاجتماعية، وصولاً إلى الانخراط في المجال السياسي مع ثورات الربيع العربي وتأسيس حزب اتحاد الرشاد اليمني كأول حزب سلفي في اليمن في العام 2012، الذي انبثق عن جمعية الإحسان الخيرية، إحدى أهم الجمعيات السلفية اليمنية المعاصرة.

تسعى هذه الدراسة لتناول مجمل التحولات التي طرأت على الحركة السلفية اليمنية المعاصرة، لا سيما في الفترة التي تلت الوحدة اليمنية وإقرار التعددية السياسية والحزبية، والذي حمل معه البدايات الأولى نحو تأسيس الجمعيات الخيرية (الحكمة والإحسان)، مع التركيز على الظروف التي ساهمت في انبثاق وتأسيس حزب اتحاد الرشاد اليمني وتجربته في الحقل السياسي الممتدة من أوائل العام 2012 حتى الوقت الحالي 2018، وذلك على اعتبار أن حزب اتحاد الرشاد هو أول حزب سياسي يمني ذي مرجعية سلفية.

أولاً: السلفية اليمنية المعاصرة: النشأة والفروع

تنتشر الجماعات السلفية في كثير من البلدان العربية، واليمن على وجه التحديد، بفضل عوامل التماس الجغرافي والهجرة وطلب العلم التي أدت دورًا كبيرًا في تسهيل امتداد الدعوة السلفية المعاصرة ووصولها إلى اليمن. وكان للشيخ الراحل مقبل الوادعي الدور الأكبر في تأسيس السلفية اليمنية المعاصرة، مستفيدًا من تراكمات وتأثيرات تاريخية متعددة؛ إذ يعتبر الوادعي المؤسس الأول للدعوة السلفية المعاصرة في اليمن، كما يعتبر أحد الذين اضطرتهم الظروف إلى الهجرة والبحث عن مصدر رزق في المملكة العربية السعودية، وفيها حظي بدراسة الحديث الشريف والعلوم الشرعية إلى أن نال الماجستير من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في سبعينيات القرن الماضي. بعد عودته إلى اليمن، إثر اتهامه بالتورط في دعم

حركة جهيمان العتيبي في نهاية السبعينيات، قرر إنشاء مركز دار الحديث في منطقة دماج في صعدة في بداية الثمانينيات، ليصبح المركز فيما بعد قبلة للسلفيين من داخل اليمن وخارجها ومنطلقًا لأنشطتهم الدعوية[1].

كان للتعددية المذهبية التي تتسم بها طبيعة المجتمع اليمني دورًا في تمكين الدعوة السلفية وترسيخ أقدامها في المجتمع؛ إذ ينقسم اليمنيون مذهبيًّا إلى شوافع (سنة) وزيود (شيعة) بالإضافة إلى وجود أقليات دينية أخرى، كالإسماعيلية مثلاً. مما يعني أن المجتمع لم يكن مغلقًا أمام أي مذهب أو هوية أو عقيدة دينية وافدة، وهو الأمر الذي مكّن الدعوة السلفية من الحصول على موطئ قدم لها في اليمن، لا سيما في الثلث الأخير من القرن الماضي الذي وصلت معه الدعوة السلفية إلى أوج انتشارها في البلد بقيادة الشيخ مقبل الوادعي، وذلك انطلاقًا من محافظة صعدة، تلك المنطقة التي ولد وترعرع فيها الشيخ الوادعي والتي يمكن اعتبارها بيئة جغرافية حاضنة للمذهب الزيدي الهادوي. وإذا كانت السلفية المعاصرة قد انطلقت من هذه البقعة الجغرافية، فإن ذلك يطرح العديد من الأسئلة التي تبحث في سر اختيار هذه المدينة وفيما إذا كان له علاقة باختراق آخر معاقل الزيدية الهادوية بواسطة هذه الدعوة السلفية، لا سيما مع تراجع المرجعية الزيدية في تلك الفترة، وذلك بفعل الدور السياسي للسلطة واتجاهها نحو تذويب الهوية المذهبية الزيدية كأحد أهم طموحات المشروع الجمهوري للثورة اليمنية 1962[2].

ولذلك، وجد الشيخ مقبل الوادعي دعمًا في بداية الأمر من مرجعيات سلفية في المملكة، ومن جماعة الإخوان المسلمين التي كان على علاقة شبه حسنة معها في ذلك الوقت، إذ سلمته إدارة معهد دماج العلمي (الرسمي) الذي كان يتبع هيئة المعاهد العلمية التي

1 أحمد محمد الدّغشي، **السلفية في اليمن: مدارسها الفكرية ومرجعياتها العقائدية وتحالفاتها السياسية** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2014)، ص 32.

2 لوران بونفوا وعبد السلام الربيدي، "إعادة تشكيل الهويات في ظل الحرب الدائرة في اليمن: المشهد الإسلامي السني المعاصر"، **إضافات**، العددان 38 – 39، ربيع – صيف 2017، ص 54.

كانت تشرف عليها الحركة الإسلامية (الإخوانية)[1]، فالتقت أهدافهما في مواجهة الزيدية الهادوية. بالإضافة إلى ذلك، تظل هناك عوامل أخرى أدت دورها في مشروع الوادعي، فمسار الوادعي، كما يذهب الباحث الفرنسي فرانسوا بورغا "لم يكن فقط إسلاميًّا سلفيًّا؛ إنه مواطن يمني أولاً، وذو انتماء طائفي زيدي ثانيًا، وأخيرًا من طبقة اجتماعية (رجل قبيلة) دنيا نسبيًّا[2]، وقد سعى دون نجاح يذكر إلى تسلق درجات الطبقات الاجتماعية والمهنية لبيئته الوطنية، إلى أن نجح أخيرًا إثر عودته من السعودية في الارتباط بالسوق السياسي- الديني لموطنه الأصلي موظفًا المكتسبات الرمزية التي حصل عليها في الخارج"[3]. فقد عززت كل تلك الأسباب في قيادته للسلفية التقليدية، ليصبح علمًا من أعلام السلفية المعاصرة في اليمن والعالم العربي.

وبالرغم من تأسيس مداميك السلفية في هذه البقعة الجغرافية آنذاك، فإنها ظلت مشكلة في إطار الصراع المذهبي بين التيارات الإسلامية بشقيها السني والشيعي، وقد كانت هناك توترات كبيرة بين الزيدية والسلفية شهدتها مدينة صعدة ومساجدها. والواقع أن هذا الموضوع قد أثار مسألة إعادة تشكيل الهويات الدينية في اليمن المعاصر؛ إذ إن ذلك قد تزامن مع عودة بدر الدين الحوثي (والد مؤسس الحركة الحوثية) من السعودية والذي عمل وأبناؤه لاحقًا على مواجهة السلفيين والسعي نحو إعادة إحياء المذهب الزيدي، وهو السلّم الذي صعد عليه ما يعرف بجماعة الحوثي فيما بعد كجماعة تدعي انتمائها إلى المذهب الزيدي الذي يمثل فيه الهاشميون الرافعة الرئيسة، وعليه فقد نظرت جماعة الحوثي إلى مركز دار الحديث في دماج باعتباره دخيلاً على البيئة الزيدية في تلك المنطقة، وما شهده العام 2013 من تهجير لطلاب المركز خير دليل على ذلك، ويصب في سياق تصفية الجو نحو عودة هوية

1 محمد أحمد الدغشي، **السلفية في اليمن**، مصدر سابق، ص 34.

2 هذا الأمر باعتبار أن الشيخ مقبل كان في بيئة زيدية تغالي في شأن الهاشميين وحضور هؤلاء في صعدة كان كبيرًا، ونظرة الهاشميين إلى أبناء القبائل كانت دونية. ولكن باعتبار النظرة القبلية في اليمن لم يكن الشيخ مقبل من طبقة دنيا. (المحرران)

3 فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة**، ترجمة سحر سعيد (دمشق: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2006)، ص 40.

دينية جديدة ممثلة بالزيدية الهادوية، وذلك بواسطة الحوثية كجماعة زيدية تدعي انتمائها "الهاشمي" وتهدف نحو استعادة إرث وامتياز ديني وسياسي فقدته في السابق، ورأت في السلفية "تهديدًا لقلعة الزيدية فكرًا وحضورًا اجتماعيًّا"، أو بحسب تعبير أحد القيادات الحوثية "هاجمتنا في بيوتنا"[1]، وما يعيشه اليمن اليوم، يشير إلى ذلك تمامًا من سيطرة وتسيد وعودة إلى هذه الهوية المذهبية إلى الواجهة سياسيًّا وفكريًّا.

لقد ساهم مركز دار الحديث بقيادة الوادعي في تأسيس سلفية دينية منحصرة في العمل الدعوي والاهتمام بالعلوم الشرعية وتدريسها، لكن الأمر لم يستمر كثيرًا؛ إذ بدأت التباينات تدب في هذا المشروع، سيما في الفترة التي تلت الوحدة اليمنية وإقرار مبدأ التعددية السياسية والحزبية. وفي هذه المرحلة بدأ بعض طلاب المركز في التململ من المنهج التقليدي للشيخ الوادعي ومركزه، وآثروا الاتجاه نحو إنشاء الجمعيات الخيرية كما حصل مع تأسيس جمعية (الحكمة اليمانية) بقيادة الشيخ عبد المجيد الريمي ومحمد بن موسى العامري وعبد الله الحاشدي وغيرهم، وبعدها بفترة تأسست أيضًا جمعية الإحسان الخيرية، ما جعل الوادعي يصنفهم باعتبارهم مجموعة من الانتهازيين الذين ينتمون إلى الإخوان المسلمين، بل وصل حد وصفهم بمماسح الإخوان المسلمين واتهامهم باختلاس أموال الدعوة[2]. وقد كانت هذه الخطوة بداية التوجه الحقيقي لمجموعة من القيادات السلفية المهمة من العمل الدعوي إلى العمل الخيري.

وتعود أسباب الخلافات والانشقاقات داخل الحركة السلفية إلى مجموعة متعددة من الأسباب التي قادت في مجملها إلى تشظيها وتوزع نشاطها وقياداتها، فبالإضافة إلى قيام دولة الوحدة في تسعينيات القرن الماضي وإقرار الدستور الجديد الذي سمح بالتعددية والحزبية، أدّى أيضًا عامل التباين في موقف السلفية في الخليج جراء أزمة الخليج والنقاشات التي نتجت عنها دوره الكبير في ذلك، إذ ألقت بظلالها على الحركة السلفية اليمنية وجرتها إليها،

1 أنور قاسم الخطري، "الطائفية وفتيل الحرب الأهلية في اليمن"، **سياسات عربية**، العدد 6، كانون الثاني/ يناير 2014، ص 65.

2 أحمد محمد الدّغشي، **السلفية في اليمن**، مصدر سابق، ص 36.

مستقطبة إياها بالوسائل الفكرية والعينية. وبحسب الباحث الدغشي، فإن هناك أسبابًا متعددة تعطينا تفسيرات للانقسامات والانفضاض التي حصل في تسعينيات القرن الماضي عن حياة المؤسس الوادعي، أول هذه الأسباب التفاعل البيئي؛ إذ لم يبد الشيخ الوادعي تفاعلًا إيجابيًّا في البلاد بعد قيام دولة الوحدة، فقد أعلن الوادعي الكفر بدولة الوحدة، وكان من المعارضين لمسألة الوحدة مع الجنوب، إذ كان يرى في الحزب الاشتراكي محاربًا للدين وأهله. أما السبب الثاني فهو يعود إلى الذهنية الحادة للشيخ الوادعي تجاه مخالفيه، فقد كان يستخدم أقذع الألفاظ والصفات في وصم مخالفيه وطلابه الذين أبدو مظاهر الانشقاق عن مدرسته، لا سيما قيادات جمعيتي الحكمة والإحسان. أما السبب الثالث فله علاقة بأموال الدعم الخيري التي كانت ترد من الخليج؛ إذ ساهمت هذه الأموال بشكل كبير في تأجيج الصراع داخل إطار الحركة السلفية بشكل عام وليس فقط في إطار العلاقة مع فصيل الوادعي، ومما يتردد في هذا الجانب قول الوادعي في الشيخ محمد المهدي رئيس جمعية الحكمة اليمانية: "اشتراكم عبد الرحمن عبد الخالق بدنانيره"، ليرد المهدي بقوله: "واشتراكم ربيع المدخلي بريالاته"[1].

إن تحول مجموعة من القيادات نحو العمل الخيري قاد للحديث حول تعددية الحركات السلفية ومنطلقاتها، فهي إذًا ليست سلفية واحدة ومنهجية واحدة، بل مجموعة حركات لكل منها طريقتها في التعبير عن أهدافها وتفاعلها مع المجتمع، ولم يقتصر الخلاف بين فصيل الوادعي العلمي والفصيل الحركي فقط، بل إن حالة التشظي والانقسام كانت أعمق داخل السلفية العلمية التقليدية بعد وفاة الشيخ الوادعي. لقد خلف الشيخ الوادعي في قيادة مركز دار الحديث في دماج الشيخ يحيى الحجوري. وهو شخصية سلفية جدلية ظل على خلافات عديدة مع عدد من المشايخ الآخرين، كما هو الحال مع الشيخ أبي الحسن المأربي والشيخ محمد الإمام وكذلك الشيخ عبد الرحمن العدني، ولكل شيخ من هؤلاء مركز للعلوم الشرعية، ليصبح في الفترة الأخيرة لكل مركز موقف خاص به وتحالفات مختلفة

1 المرجع السابق، 39 — 47.

تتماشى وظروف المرحلة الحالية التي تعيشها اليمن من تعدد للأطراف والتبعية والفواعل المؤثرة في الساحة السياسية والاجتماعية.

كما يتجلى الخلاف داخل الحركة السلفية بفصائلها حين ننظر إلى موقفها من الثورة والحراك الاجتماعي الذي شهده اليمن بداية العام 2011. فقد اصطفت السلفية العلمية، أي تيار الشيخ مقبل الوادعي كالحجوري والمأربي، مع نظام علي عبد الله صالح ضد الثورة والاعتصامات، وتمسكوا بمواقفهم السابقة المعروفة من التزام طاعة ولي الأمر وتحريم الخروج عليه ومعارضته، ففي الوقت الذي اعتبر المأربي أن ما يحدث في اليمن هو فتنة، كان الحجوري قد أفرد مقالًا خاصًّا بعنوان "لماذا جل الشعب اليمني يحب الرئيس علي عبد الله صالح وفقه الله"، فيما وقفت قيادات السلفية الحركية (الحكمة والإحسان) بوضوح مع الثورة وشاركت فيها، حتى وإن لم تنخرط قيادات هذا التيار في الثورة منذ البداية[1].

والأمر لم يتوقف عند هذه القيادات والتنظيمات التي أخرجت السلفية من تقليديتها إلى إطار اجتماعي وسياسي أوسع، فالواقع اليمني اليوم ما زال يفرز لنا العديد من تلك القيادات والتنظيمات، كما هو حال السلفية في الجنوب وكذلك في الوسط (مدينة تعز)، والتي باتت تؤدي دورًا رئيسيًّا في الأحداث العسكرية التي تعيشها اليمن مع تدخل التحالف العربي، وذلك في سياق توظيف هذه الفواعل من قبل القوى الإقليمية، لاسيما دولة الإمارات العربية المتحدة التي تتولى الشأن السياسي والعسكري في جنوب اليمن، فقامت بالاستعانة بالتيار السلفي الذي يوصف بالتيار الجامي أو بالمدخلي بقيادة الشيخ المعروف هاني بن بريك وزودتها بالقدرات والإمكانات العسكرية والبشرية حتى أصبحت اليوم قوة لا يستهان بها في مواجهة ما تسميه المشروع الشيعي الرافضي في اليمن. وقد وجدت الأطراف الإقليمية في هذه الجماعات حليفًا جديدًا يحمل عقيدة دينية وقدرات قتالية، ما يمثل بالنسبة إليها خيارًا بديلًا يمكن الاستعانة به في تحقيق مشاريعها ومطامعها.

---

1 محمد أبورمان، **الصراع على السلفية: قراءة في الأيديولوجيات والخلافات وخارطة الانتشار** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 84.

امتلكت الحركة السلفية في اليمن بتشكيلاتها المتعددة إمكانيات كثيرة في سبيل استمرارها وتوسعها، عزز من ذلك طبيعة المجتمع اليمني التي تميل إلى التدين، وساهم النفوذ والدعم المادي والعيني الكبير الذي تلقته هذه الحركات من الجمعيات والحركات السلفية للدول المجاورة خصوصًا السعودية والكويت وقطر في تقويتها. كما مثّل الدعم الذي حظيت به بعض هذه الحركات من نظام علي عبد الله صالح وتحالفه معها عاملًا آخر يضاف إلى تلك الممكنات التي ساهمت في توسعها وانتشارها. وقد توّج ذلك كله بالبقاء كلاعب مؤثر في الساحة الاجتماعية والسياسية، فأحدثت توازنًا معينًا من خلال مشاركاتها وتفاعلاتها التي يمكن وصفها في أغلبها بأنها حركات مسيسة[1].

وبالرغم أن جميعها نشأ وانبثق عن السلفية التقليدية، فإنها أبدت مرونة عالية في التحول، سواء كان ذلك نحو العمل الدعوي أو الخيري، أو حتى نحو العمل السياسي كما سنتطرق لاحقًا لحالة حزب اتحاد الرشاد، الذي ساهم في تأسيسه قيادات تتلمذت على يد الشيخ الوادعي، والتي تدرجت أنشطتها من الدعوي إلى الخيري ثم إلى السياسي، محافظة على منظومة من الأفكار القابلة للتكيف في مختلف الظروف والأوضاع. ويمكننا في هذا السياق تصنيف الحركة السلفية المعاصرة في اليمن اليوم في ثلاثة فروع، وذلك وفقًا لدورها ومجالها ومنهجها. الفرع الأول من هذه الجماعات كما سبق الإشارة إليها هي السلفية الدعوية أو العلميّة، وهي تركز على أهمية الانصراف عن العمل السياسي، وتقبل الولاء للسلطة السياسية، ويسميها البعض بالجامية نسبة إلى محمد أمان الجامي، وكذلك بالمدخلية نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي، وهي في اليمن ممثلة بداية بجماعة الشيخ الوادعي وخليفته الحجوري ومحمد الإمام في مدينة معبر (محافظة ذمار)، بالإضافة إلى التشكيلات العسكرية التي تشكلت مؤخرًا مع تدخل التحالف العربي لاستعادة الشرعية بقيادة هاني بن بريك في عدن وعادل عبده فارع (أبو العباس) في تعز . أما الفرع الثاني للسلفية هي السلفية الحركية

1 Bonnefoy, Laurent, and Judit Kuschnitizki, "Salafis and the 'Arab Spring' in Yemen: Progressive Politicization and Resilient Quietism", *Arabian Humanities*, *Journal of Archaeology and Social Sciences in the Arabian Peninsula*, available at: https://journals.openedition.org/cy/2811#authors

التي تجمع في إطارها العام بين الدعوة السلفية والعمل الحركي أو التنظيمي، ويتسم منهجها بمنطق ينظر له باعتباره الأكثر برغماتية، وهو هنا في الحالة اليمنية ممثلًا بالجمعيات الخيرية التي نشأت في فترة التسعينيات، وأشهرها جمعيتا الحكمة اليمانية والإحسان الخيري، وقد انبثق عن هذين الجمعيتين بعد ثورات الربيع العربي حزبان سياسيان[1]. والفرع الثالث هو السلفية الجهادية التي تعدّ اللجوء إلى العنف محركًا أساسيًّا في نهجها، ويتجسد في الحالة اليمنية في تنظيم القاعدة في جزيرة العرب وتنظيم الدولة الإسلامية داعش[2].

السلفية الحركية: من الدعوة إلى الحزب

ظلت مسألة المشاركة في الحقل السياسي قضية جدلية عميقة في أدبيات وخطاب الجماعات السلفية لعقود من الزمن، ليس في اليمن فقط، ولكن بصورة عامة، فالموقف التقليدي من الحقل السياسي هو في أساسه الرفض؛ إذ إن الطريق الذي يعتمدونه هو العمل التعليمي والاجتماعي والدعوي. كما أن للسلفية موقفها السلبي من الديمقراطية والتعددية والانتخابات بوصفها نظامًا كفريًّا مستوردًا ومتناقضًا مع الشريعة الإسلامية. وبالرغم من استمرار هذه النظرة من قبل حركات سلفية متعددة، فإنه يمكننا القول إن الأمر لم يعد كما كان في السابق، إذ إن ثورات الربيع التي شهدها العالم العربي في العام 2011 وما تلاه قد خلق مناخًا وواقعًا سياسيًّا مختلفًا، فصاغ جزءًا من تصوراتهم النظرية ومواقفهم تجاه المشهد السياسي[3].

1 حزب اتحاد الرشاد، وحزب السلم والتنمية.

2 لمزيد من التفصيل في هذه الفروع يمكن الاطلاع على: محمد أبورمان، **الصراع على السلفية: قراءة في الأيدولوجيات والخلافات وخارطة الانتشار** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 20 – 30.

3 محمد أبورمان، "السلفيون والديمقراطية في حقبة الثورات الديمقراطية العربية"، **دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية**، المجلد 41، العدد 3، 2014، ص 720 – 721.

في الحالة اليمنية، يمكن القول إن إرهاصات التحول نحو الممارسة السياسية كان يمر بنوع من التدرجية وفيه قدر من التأني؛ إذ كانت قد بدأت بإنشاء الجمعيات الخيرية في التسعينيات كما سبق وتم تناوله، وبالتالي الخروج عن المنهجية السائدة للسلفية الدعوية التي كانت تميز مركز دار الحديث في دماج، وذلك كنوع من التمهيد للوصول إلى الوضع الراهن ودخول الحقل السياسي، كل ذلك في الحقيقة لم يكن أمرًا سهلًا، فقد واجهت السلفية الحركية -الجمعيات الخيرية التي نشأت حينها- كثيرًا من الاتهامات تجاه دورها وتبعياتها، ولعل أبرز من هاجمها الشيخ الوادعي نفسه، الذي عرف عنه رفضه أي صيغة من صيغ العمل الحركي والتنظيمي، ومهاجمته الأحزاب الإسلامية ورفضه العمل السياسي وتشديده على طريق تعلم العقيدة السلفية والأحكام الإسلامية، على الرغم من تأكيد أنصار هذه الجمعيات أنهم ما زالوا على نهج الوادعي وأفكاره[1].

يعود بداية العمل الحركي لأتباع الدعوة السلفية إلى بداية التسعينيات، مع إقرار دستور دولة الوحدة والسماح بالتعددية السياسية والحزبية، وقد تصدرت بدايةً جمعية الحكمة اليمانية، التي كانت أول جمعية سلفية تُعلن كإطار عام يضم شتات السلفيين المؤمنين بالفكرة. لكنها لم تدم على حالها طويلًا، حيث حدث خلاف في الجمعية شطرها إلى جمعيتين، فانشقت مجموعة منها وأنشأت جمعية الإحسان في العام 1992 في حضرموت[2]، ومع الوقت أصبح لكل جمعية منها فروع ومراكز دعوية وأنشطة اجتماعية وخيرية. إن هذه الجمعيات ليست لها تبعية ومرجعية تنظيمية واحدة؛ إذ يعتبرها البعض تيارات مرتبطة بالخارج، فتيار الحكمة يعد امتدادًا لتيار الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق في الكويت، بينما تيار الإحسان يعد امتدادًا يمنيًّا لما بات يُعرف بالتيار السروري[3]. وبالرغم من كل ذلك، فقد ظلت هاتان الجمعيتان

1 محمد أبو رمان، **الصراع على السلفية**، مصدر سابق، ص 78 – 79.

2 الدغشي، **السلفية في اليمن**، مصدر سابق، ص 241.

3 نبيل البكيري، "خارطة الجماعات السلفية في اليمن"، **نشوان نيوز**، 27 مارس، 2011، موجود على الرابط التالي:

https://bit.ly/2C7J9Yj

أكثر الجمعيات الخيرية والدعوية نشاطًا وفاعلية، إذ تمتلك قاعدة اجتماعية عريضة منتشرة في البلد عبر ممارسة العمل الخيري والتعليمي.

لقد تأخر السلفيون في دخولهم إلى المعترك السياسي، ولعل البدايات الأولى للنقاشات الخاصة بالمشاركة السياسية وإنشاء حزب خاص بالسلفيين تعود إلى بداية الألفية، وذلك في إطار قيادات السلفية الحركية، جمعية الحكمة على وجه التحديد، لكن هذا الأمر ظل يحوم دون تحقيق أي تقدم. كانت أولى الدعوات العلنية لتأسيس حزب يجمع في إطاره السلفيين للقيادي في جمعية الحكمة اليمانية الشيخ عقيل المقطري وتعود إلى العام 2008، مع تقديره آنذاك أن الفكرة ما زالت بحاجة إلى وقت حتى تنضج، وذلك على اعتبار أن السلفيين لم يعتادوا بعد على المعترك السياسي، وقد تربوا على أن السياسة حرام[1]. وإذا كانت جمعية الحكمة وقياداتها هي الأكثر نشاطًا وفاعلية على مستوى النشاط الدعوي والخيري، وصاحبة الدعوات الأولى للانخراط في الحقل السياسي وتأسيس حزب يضم جميع السلفيين آنذاك، فإن المبادرة والتحرك الفعلي نحو إنشاء حزب سياسي لم تأتِ سوى بعد ثورات الربيع العربي، وذلك مع المؤتمر السلفي الذي تم تنظيمه في مارس 2012، والذي ضم قيادات من جمعيتي الحكمة والإحسان، لتتصدر في الأخير شخصيات جمعية الإحسان قيادة حزب اتحاد الرشاد الذي انبثق عن المؤتمر الذي سيأتي الحديث عنه، في الوقت الذي تأخرت جمعية الحكمة سنتين لتعلن عن حزب جديد بمسمى حزب السلم والتنمية.

كان للسلفية الحركية وحضورها الفاعل في ميادين الثورة وساحاتها في العام 2011 دورٌ كبيرٌ في تغيير بعض المسلمات السلفية عن الحقل السياسي، كطاعة ولي الأمر وتحريم الديمقراطية وملحقاتها؛ إذ رأينا هذه السلفية تُقدم نموذجًا نظريًّا مختلفًا برفضها للحاكم ورفض أعماله ودعوته إلى تسليم السلطة والتنحي، فقد وجه أحد قيادات جمعية الإحسان عبد الوهاب الحميقاني، الذي أصبح فيما بعد قياديًّا في حزب اتحاد الرشاد، نقدًا لاذعًا للتيار السلفي العلمي الذي انتقد الثورة ومسألة الخروج على نظام صالح، يقول "باسم الدين

1 Bonnefoy, Laurent, and Judit Kuschnitizki, ibid.

ينزل الفتاوى بنصرة الظالمين، وينزل نصوص الكتاب والسنة من غير حجة ولا دليل، بحجة أن المحتسب بحق هؤلاء الحكام الظالمين خارج على ولي الأمر...، أي خروج؟ وأي ولي أمر، متى انعقدت له البيعة؟ وأي شروط للولاية إذا توفرت به ...". عزز هذا الموقف من شرعية الاعتصام والاحتجاج ضد النظام السياسي آنذاك، فصدرت العديد من الفتاوى والبيانات المؤيدة لذلك خصوصًا في الجنوب[1].

حزب اتحاد الرشاد السلفي: ظروف النشأة والتجربة

كان لثورات الربيع العربي والحراك السياسي الذي شهده اليمن إبان العام 2011 دوره الفاعل في تحفيز القوى السلفية على دخول المعترك السياسي والمشاركة فيه. وبالرغم من انقسام القوى السلفية بين مؤيد ومعارض للنظام السياسي الحاكم في تلك الفترة، فإن القوى الحركية من السلفيين كان لها وجود في ساحات الاعتصام، سواء في صنعاء أو تعز أو إب أو غيرها من المدن اليمنية. ولم يقتصر الحضور السلفي على ذلك فقط، بل شمل حضور رموز علمية ودعوية شاركت في الخطابة وإلقاء الكلمات والمحاضرات في ميادين الثورة والاعتصام.

وفي إطار سعي السلفيين للحصول على دور سياسي عبر إطار تنظيمي رسمي، أعلن خلال الفترة الانتقالية التي تم التوافق عليها عن تنظيم المؤتمر السلفي العام تحت شعار "السلفيون والعمل السياسي" الذي انعقد في الفترة 13-14 مارس 2012م، ونتج منه، كما جاء في موقع حزب الرشاد، "الدعوة للانطلاق نحو المشاركة السياسية الفاعلة في صناعة القرار وخدمة الوطن وخوض معترك العمل السياسي كضرورة شرعية وحتمية واقعية"، كما نتج من ذلك أيضًا تشكيل لجنة تحضيرية لاستكمال إنشاء الكيان السياسي تحت مسمى اتحاد الرشاد اليمني[2]. ضم هذا الكيان رموزًا علمية تنتمي إلى الجمعيتين الأبرز، "الإحسان"

---

1 محمد أبو رمان، **الصراع على السلفية**، ص 86.

2 للمزيد عن المؤتمر وما انبثق عنه، يمكن الاطلاع على البيانات الموجودة على موقع حزب الرشاد على الرابط التالي:

https://bit.ly/2wz0W5L

و"الحكمة"، بالإضافة إلى جمعيات وتيارات سلفية أخرى. ومع مرور وقت قصير ظهر خلاف بين مجموعة من هذه القيادات، خاصة قيادات جمعية الحكمة التي انسحب ممثلوها عن قوام اللجنة التحضيرية احتجاجًا على خلل في عملية التمثيل داخل الهيئة العليا للاتحاد[1]، لينتهي الحال بقيادات الحكمة إلى إعلان حزب آخر حمل مسمى حزب السلم والتنمية، وقد تأخر الإعلان عنه حتى العام 2014م. أما اتحاد الرشاد فقد ظل في نشاطه، وتصدر قيادته شخصيات تنتمي في أغلبها إلى جمعية الإحسان الخيري.

أُشهر حزب اتحاد الرشاد في 15 يوليو 2012، وحصل على تصريح رسمي بمزاولة نشاطه من لجنة شؤون الأحزاب والتنظيمات السياسية في 24 يونيو من العام نفسه كأول الأحزاب ذات المرجعية السلفية بقيادة رئيسه الحالي محمد بن موسى العامري، إذ تبنى مراجعات فكرية بخصوص مسألة الديمقراطية والانتخابات وغيرها من المسائل التي كانت مثار جدل داخل الحركات السلفية، كما يظهر من وثائقه وأدبياته، وقد مثلت هذه المراجعات نقاط اختلاف ورفض لدى أنصار السلفية التقليدية الذين رأوا فيها خروجًا عن أصل السلفية التي ترفض العمل الحزبي والسياسي. رأى أنصار اتحاد الرشاد في تجربة حزب النور وتأسسه بعد ثورة 25 يناير في مصر حافزًا كبيرًا للسلفيين، ليس فقط في اليمن بل في جميع أنحاء العالم، كما يذهب إلى ذلك بونفوا[2]. بيد أن الحالة اليمنية لها سياق مختلف، ففي الوقت الذي أعلن في مصر صراحةً عن استخدام مفردة حزب، فإن السلفيين في اليمن استخدموا مفردة اتحاد، وهذه النقطة لها علاقة بالنظرة نحو الحزبية والنقاشات حولها[3]، بالإضافة إلى ذلك، فإن تسمية (اتحاد)، كما قد يبدو، لها علاقة بمحاولة الحزب في البداية تجميع كل الفصائل والجمعيات والائتلافات السلفية في بوتقة واحدة تحت هذا الاسم، وهو ما لم يتم، فقد حدثت انشقاقات داخل الحزب، كما أسلفنا، أبعدت أعضاء جمعية الحكمة

---

1 أحمد محمد الدغشي،"السلفية اليمنية: الأصول والفروع"، في **الظاهرة السلفية: التعددية التنظيمية والسياسية**، تحرير بشير نافع وآخرين (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2014)، ص 84.

2 Bonnefoy, Laurent, and Judit Kuschnitizki , ibid.

3 Ibid.

وكذلك حركة النهضة الجنوبية التي كان لها موقف سياسي مختلف له علاقة بالقضية الجنوبية، ليصفو الجو أمام تيار واحد ينتمي في الأغلب إلى جمعية الإحسان التي تعرف باقترابها من فكر الشيخ السلفي السوري الأصل محمد سرور زين العابدين.

يُعرف حزب الرشاد نفسه، كما جاء في نظامه الأساسي، بأنه حزب سياسي يمني، إسلامي الهوية والانتماء والممارسة، يسعى لتحقيق الرقي باليمن في جميع مجالات الحياة، ويعمل في إطار الدستور اليمني والقوانين النافذة. كما يلاحظ أن رؤيته تتلخص في "تحكيم شرع الله، وإصلاح المجتمع، وتحقيق نهضة في اليمن"، كما جاء في المادة الرابعة من النظام الرئيسي[1].

انخرط حزب الرشاد في الحقل السياسي بعد إشهاره وموافقة هيئة شؤون الأحزاب. والانخراط في هذا الحقل، حسب مفهوم بورديو للحقل[2]، يعني الاشتغال في مجال له قوانين اشتغال ثابتة، كما أنه مشروط بوجود رهانات وأشخاص يلعبون اللعبة، مزودين في ذلك بالهابتوس (habitus) أي "نمط الاستعدادات الذهنية المكتسبة" الذي يقتضي المعرفة والاعتراف بالرهانات وبالقوانين الملازمة للعبة[3]. وحزب اتحاد الرشاد، بولوجه هذا الحقل، يكون قد قبل بقواعد المنافسة وقوانينها الوضعية كالديمقراطية والانتخابات وقوانين تنظيم الحياة الحزبية، وغيرها من المسائل التي ظلت محل جدل وخلاف، وهو بذلك يهدف إلى

1 النظام الأساسي لحزب الرشاد اليمني، **موقع اتحاد الرشاد**، تم الاسترجاع في 18 أغسطس 2018، على الرابط التالي:

https://bit.ly/2PTOaGN

2 يعد مفهوم الحقل أحد أهم المفاهيم التي صاغها عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، حيث يرى أن مفهوم الحقل يحيل إلى عالم اجتماعي كامل يضم السلطة ورهاناتها وعلاقات القوة والصراعات الخفية والمصالح الاجتماعية والرمزية، أي إن الحقل هو فضاء من علاقات القوة بين فاعلين يشتركون في امتلاك الرأسمال الضروري للنشاط داخله، سواء كان حقلًا سياسيًّا أو دينيًّا أو اقتصاديًّا أو غيره، والهدف من كل ذلك، الرغبة في احتلال أوضاع مسيطرة ومهيمنة داخل الحقل ثم السعي لتحريره"، للمزيد يمكن الاطلاع على: الطاهر لقوس علي، "السلطة الرمزية عند بيير بورديو"، **الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، العدد 16، يونيو 2016، ص 42.

3 بيير بورديو، "ما هو الحقل"، ترجمة حسن احجيج، **فكر ونقد**، العدد 9، موجود على الرابط التالي: https://bit.ly/2ETV4oR، تم الاسترجاع في 18 أغسطس 2018.

احتلال موقع جديد باستخدام وسائل مختلفة تمكنه من أداء أدوار سياسية واجتماعية في الواقع اليمني الجديد، ويحاول من خلال ذلك أيضًا ادعاء تمثيل السلفية على الرغم من أن أدبياته وخطابه يشير إلى أنه يمثل كل اليمنيين.

لم تمر سوى فترة بسيطة حتى بدأت مطالبات قيادة الحزب بإشراكهم في عملية صنع القرار السياسي واحتلال مواقع وظيفية مناسبة، لاسيما مع المرحلة الانتقالية التوافقية التي كانت تمر بها اليمن، فكانوا كغيرهم من القوى التي ترى أن من حقها الحصول على مواقع ونصيب يمثل القطاع الذي تدعي تمثيله، فتحصّل الحزب بداية على مقعد في اللجنة الفنية للحوار الوطني التي كلفت بوضع اللمسات التحضيرية لمؤتمر الحوار الوطني الذي انعقد في الفترة من 18 مارس 2013 حتى 25 يناير 2014م.

وحين انعقاد مؤتمر الحوار الوطني وتوزيع مقاعد ونسب التمثيل فيه، كان لحزب اتحاد الرشاد تمثيل وحضور في المؤتمر؛ إذ حصل على سبعة مقاعد من أصل 565 مقعدًا من إجمالي مقاعد المؤتمر التي توزعت بين مختلف القوى السياسية اليمنية بإشراف المبعوث الأممي جمال بن عمر. اعتبر حزب الرشاد هذه النسبة لا تتوازى مع حجمه الحقيقي بالمقارنة مع تمثيل ونسب القوى الأخرى، لا سيما مكون أنصار الله الحوثيين الذي حصل على 35 مقعدًا. وبعد انتهاء فعاليات مؤتمر الحوار الوطني كان لحزب اتحاد الرشاد حضورٌ أيضًا في لجنة التوفيق بين الآراء، وكذلك في لجنة صياغة الدستور ممثلاً برئيس الحزب الدكتور محمد بن موسى العامري الذي ما زال يشغل وزير دولة في حكومة أحمد عبيد بن دغر ومستشارًا لرئيس الجمهورية، وعضوًا في الوفد المشارك في مفاوضات الكويت 2016م وجنيف 2018. وللحزب أيضًا حضور على مستوى مناصب حكومية أخرى كما هو الحال بوكيل وزارة الأوقاف لقطاع الإرشاد الدكتور محمد عيضة شبيبة، كما كان للأمين العام للحزب عبد الوهاب الحميقاني مقعد كأحد أعضاء الوفد الممثل للسلطة الشرعية في مشاورات جنيف

التي انعقدت في يونيو 2015، وبحسب الأمين العام المساعد للحزب عبد الناصر الخطري، فإن هذا التمثيل لا يتناسب وحجم الحزب[1].

ولعل من اللافت للنظر أن أغلب نشاط حزب اتحاد الرشاد وممثليه أثناء جلسات مؤتمر الحوار الوطني كان مركزًا على الاهتمام بمسألة ضمان إسلامية العقيدة والشريعة الإسلامية في مخرجات الحوار الوطني وتحويلها إلى نصوص دستورية في الدستور الجديد، وهو أيضًا يتسق مع الرؤية التي ينادي بها الحزب في برنامجه الأساسي والتي تتعلق بتحكيم الشريعة. كما أنه يظهر نوعًا من التوافق بين رؤى هذا الحزب ورؤى بعض التيارات داخل حزب التجمع اليمني للإصلاح، وقد ظهر هذا الأمر في نقاشات مصدرية الشريعة الإسلامية والكوتا، إذ يتفق الرشاد والإصلاح في مواجهة جماعات مذهبية وقوى علمانية ظلت تسعى وراء عدم تثبيت المواد الدستورية المتصلة بهذا الموضوع[2]، وهو ما يفتح الباب للحديث حول علاقة حزب اتحاد الرشاد بالقوى الأخرى، خاصة حزب التجمع اليمني للإصلاح، حيث يعتقد البعض أن الحزب ليس سوى واجهة تابعة لحزب الإصلاح -الإخوان المسلمين- وبالتالي لابد من دمجهما مع بعض، وهو قول يرد عليه رئيس الحزب الشيخ العامري بالقول إن فيه حدًّا كبيرًا من المثالية في ظل الاختلافات الحاصلة بين مكونات العمل الإسلامي[3]. عانى اتحاد الرشاد من جملة من الصعوبات نتيجة دخوله الحقل السياسي، وهي في حقيقتها طبيعية بالنظر إلى حداثة التجربة وقلة الخبرة في التعامل مع هذا المجال الذي يختلف عن مجال الدعوة . وبالرغم من أن السلفيين ظلوا ينظرون إلى هذا المجال باعتباره ساحة تستخدم فيها الأكاذيب والبراجماتية والتلاعب بالحقوق، فإنهم يرون، انطلاقًا من واقعهم الجديد، أن ما يجعل الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد هو السبيل الشرعي ممثلاً بالقرآن والسنة المليئين بالحديث عن السياسة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والتشريع

1 عبد الناصر الخطري، مقابلة إلكترونية مع الباحث، 11 أغسطس 2018.

2 الدّغشي، **السلفية في اليمن**، مصدر سابق، ص 305 – 306.

3 أحمد الصباحي، "حوار مع رئيس حزب الرشاد السلفي اليمني"، **مجلة البيان**، العدد 316، أكتوبر – نوفمبر، 2013م، ص 54.

والقضاء حسب تصريح رئيس حزب الرشاد العامري[1]. ومن ضمن جملة الصعوبات التي يعانيها منها الحزب تتمثل في الموقف الدولي والإقليمي تجاههم ومسألة ربطهم بالإرهاب، فقد تم إدراج الأمين العام للحزب عبد الوهاب الحميقاني على اللائحة السوداء لوزارة الخزانة الأميركية بتهمة تمويل تنظيم القاعدة، ولم يتوقف الأمر هنا، بل قامت دول الخليج والولايات المتحدة بإدراج جمعية الإحسان الخيرية ورئيسها (عبد الله محمد اليزيدي) ومدير مركز الجمعية بحضرموت (محمد بكر الدبا) ضمن قائمة الإرهاب[2]، ما يعني أن هناك استهدافًا مباشرًا للتيار السلفي الحركي؛ لاسيما جمعية الإحسان وقياداتها التي ساهمت في إنشاء حزب اتحاد الرشاد أول حزب سلفي يمني، الأمر الذي يضعها أمام تحدٍّ صعب في مواجهة تهم الإرهاب وتمويله، ما اضطرها بعد ذلك إلى إعلان حل نفسها، وكان للأزمة الخليجية بين قطر وجيرانها الدور الأكبر في بروزها على السطح وتصنيفها باعتبارها جمعية خيرية تتلقى دعمها المالي من قطر.

وبالإضافة إلى ذلك، يأخذ البعض على حزب اتحاد الرشاد مسألة البعد المناطقي الجهوي في تسلسل قياداته، إذ يتصدر الحزب قيادات تنتمي جغرافيًّا إلى محافظة البيضاء وسط اليمن، ويقصد بذلك محمد بن موسى العامري رئيس الحزب وكذلك عبد الوهاب الحميقاني الأمين العام، وهي مسألة ظل ينظر لها كعائق أمام استيعاب قيادات ومشايخ جمعية الحكمة الذين ينتمون في الأغلب إلى محافظات إب وتعز وحواليها[3]. وعلى الرغم من تعيين قيادات

---

1 فوزي الكاهلي، "رئيس تحضيرية اتحاد الرشاد السلفي: سيكون للمرأة دائرة وصوت مسموع والثورات أحدثت تأثيرًا في الفكر السلفي"، **المصدر أونلاين**، ٣٠ مارس ٢٠١٢، تم الاسترجاع في 20 أغسطس، منشورة على الرابط:

https://bit.ly/2LEtfnH

2 ماذا وراء اتهام دول الحصار جمعيات يمنية بالإرهاب؟، موقع **الجزيرة نت**:
https://bit.ly/2CQGX5x

3 علي الفقيه، "سلفيو اليمن بأكثر من لافتة"، **المصدر أونلاين**، ١٤ مايو ٢٠١٣، تم الاسترجاع في 30 أغسطس 2018، منشور على الرابط التالي:

https://bit.ly/2oisOXc

في الحزب تنتمي إلى مناطق مختلفة، لكن ظلت إشكالية هذه القيادات أنها قيادات هامشية وليست معروفة في الوسط السلفي اليمني.

جاء إذًا حزب اتحاد الرشاد بعد مخاض ونقاش كبير داخل إطار السلفية الحركية، وهو تتويج لتلك النقاشات والتحولات التي كانت قد بدأت مبكرًا. وبالرغم من صعوبة الحكم على هذه التجربة بمخرجاتها ومدخلاتها حتى الآن، فإنها قد دشنت بشكل رسمي خروج السلفية الحركية من بوتقة العمل الخيري إلى العمل السياسي، كما ساهمت إلى حد ما في تغيير بعض المسلمات التي كان ينظر لها من المحرمات التي لا يمكن الخوض فيها، وهو ما أتاح أيضًا التفكير في تعددية هذه الأحزاب ذات المرجعية السلفية ومسألة تكرارها، كما رأينا ذلك في اتجاه قيادات جمعية الحكمة اليمانية نحو إعلان ذراع سياسي لها ممثلاً بحزب السلم والتنمية الذي ربما يحتاج إلى اقتراب أكثر لدراسته وتناول دوره في الواقع السياسي اليمني.

خاتمة

تعدّ الحالة السلفية اليمنية المعاصرة اليوم إحدى أهم وأبرز الحالات الدينية في الوطن العربي؛ إذ إنها نالت شهرة واسعة وانتشارًا جغرافيًّا واسعًا تجاوز نطاقه الذي نشأ فيه، مما جعلها تكتسب أهميتها الكبيرة، ليس فقط من جانب طلابها والمتأثرين بها، بل بالدارسين والباحثين في هذه الظاهرة وامتدادها وتفاعلها مع الواقع السياسي والاجتماعي.

ناقشت الدراسة في جزئها الأول التحولات التي مرت بها السلفية المعاصرة في اليمن، فبينت المراحل والظروف التي مرت بها الحركة، سواء كانت السلفية الدعوية العلمية التي تهتم **بالتعليم الشرعي الديني ونشر العقيدة السلفية**، أو تلك التي تفرعت منها فيما بعد، أي السلفية الحركية التي قادت النشاط الاجتماعي والخيري ابتداء من تسعينيات القرن الماضي وما زالت إلى يومنا. ويمكننا القول في هذا الجانب إن الحركة السلفية المعاصرة قد تمتعت بنوع من المرونة والتدرج، فتكيفت في سياقات متعددة، سياسيًّا واجتماعيًّا، بشكل جعلها مستمرة وفاعلة في واقعها الاجتماعي والسياسي.

وتطرقت الدراسة في الجزء الثاني منها إلى النقاش الدائر داخل الحركة السلفية الحركية فيما يتعلق بمسائل ذات علاقة بالحقل السياسي وجدواه والمشاركة فيه، فالملاحظ أن هذا الموضوع قد أخذ جدلاً طويلاً داخل أروقة الحركة، حتى وصل إلى المرحلة الحالية؛ وعلى وجه الخصوص مع ثورات الربيع العربي الذي شهدنا فيه حراكًا وتفاعلاً اجتماعيًّا وسياسيًّا غير مسبوق، وكان السلفيون في أوائل المشاركين فيه، مما جعل بعض فصائل هذه الحركة تعيد النظر في بعض أطروحاتها السابقة، وقد توج هذا الأمر بانخراطهم في الحقل السياسي وتأسيس أحزاب سياسية، سواء كان في اليمن عبر تأسيس أول حزب سلفي ممثلاً في حزب اتحاد الرشاد، أو في مصر أو غيرها من البلدان التي شهدت هذا الحدث الثوري.

ركزت الدراسة في جزئها الأخير على تجربة حزب اتحاد الرشاد، باعتباره أول حزب سياسي ذي مرجعية سلفية يعلن تدشينه في اليمن في بداية العام 2012، وهي تجربة تستحق الدراسة قياسًا بمحيطها الفكري والسياسي، إذ على الرغم من الصعوبات التي يواجهها الحزب، وحداثة التجربة، فإنه قد مثل شروعًا رسميًّا أخرج السلفية المعاصرة من العمل الخيري والدعوي إلى العمل السياسي والمساهمة فيه بشكل أكثر وضوحًا، ففتح المجال لأحزاب وتيارات سلفية أخرى لمراجعة خياراتها ومسلماتها ونظرتها نحو السياسة والممارسة السياسية.

المراجع

الكتب

أبو رمان، محمد. **الصراع على السلفية: قراءة في الأيديولوجيات والخلافات وخارطة الانتشار**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

بورغا، فرانسوا. **الإسلام السياسي في زمن القاعدة**. ترجمة سحر سعيد. دمشق: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2006.

الدغّشي، أحمد محمد. **السلفية في اليمن: مدارسها الفكرية ومرجعياتها العقائدية وتحالفاتها السياسية**. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2014.

نافع، بشير، وآخرون (تحرير). **الظاهرة السلفية: التعددية التنظيمية والسياسية**. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2014.

الدوريات

أبو رمان، محمد. "السلفيون والديمقراطية في حقبة الثورات الديمقراطية العربية". **دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية**. المجلد 41، العدد 3، 2014.

بونفوار، لوران، وعبدالسلام الربيدي. "إعادة تشكيل الهويات في ظل الحرب الدائرة في اليمن: المشهد الإسلامي السني المعاصر". **إضافات**. العددان 38 – 39. ربيع – صيف 2017.

الخطري، أنور قاسم. "الطائفية وفتيل الحرب الأهلية في اليمن". **سياسات عربية**، العدد 6. كانون الثاني/ يناير 2014.

الصباحي. أحمد. "حوار مع رئيس حزب الرشاد السلفي اليمني". **مجلة البيان**. العدد 316، أكتوبر – نوفمبر، 2013م.

لقوس علي، الطاهر. "السلطة الرمزية عند بيير بورديو". **الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**. العدد 16، يونيو 2016.

مقابلات

عبد الناصر الخطري، مقابلة إلكترونية مع الباحث، 11 أغسطس 2018.

مراجع أجنبية

Bonnefoy, Laurent, and Judit Kuschnitizki, "Salafis and the 'Arab Spring' in Yemen: Progressive Politicization and Resilient Quietism", *Arabian Humanities*, *Journal of Archaeology and Social Sciences in the Arabian Peninsula*, available at: https://journals.openedition.org/cy/2811#authors

الدعاية السلفية وتحدياتها الجديدة في إقليم دارفور

فاروق أحمد يحيى[1]

ملخص

تقوم هذه الورقة على دراسة الكسب الذي تحققه الدعاية السلفية في العمق الإفريقي المسلم، والإشكالات المنهجية للخطاب الدعائي السلفي الناجمة عن جدلية العلاقة بين التنظير وواقع التطبيق من جهة، والتغيرات السياسية التي تمر بها منطقة الشرق الأوسط وما انعكس على سمة الخطاب السلفي من جهة أخرى. اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي لاختبار الفئات المختارة من مجتمع الدراسة للحصول على المعلومات والخصائص التي تتعلق بالظاهرة موضوع البحث. وقد خرجت بعدد من النتائج منها:

1. تعتمد الدعاية السلفية أسلوب التجاهل وتحويل الانتباه عما يجري من تحولات إقليمية حول السلفية تفاديًا لأي تصعيد مع مرجعيتها الدينية أو مع قاعدتها الجماهيرية من جهة أخرى.

1 فاروق أحمد يحيى حسن، دكتوراه الفلسفة في علوم الاتصال (الإعلام التفاعلي) جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، عميد كلية الإعلام –جامعة الجنينة–السودان.

2. تستنتج الدراسة أن السلفية في السودان مواجهة بانقسامات جديدة تبعًا للتغيرات التي تشهدها المنطقة العربية، وأن تكوينات جديدة في طور النشوء، تظهر استجابة لموجة التحول التي تمر بها المنطقة.

بالنظر إلى هذه النتائج، ترى الدراسة أن التحديات الجديدة تفرض على السلفية خطابًا إعلاميًّا جديدًا ومغايرًا، وهو ما يحتاج إلى تكثيف الدراسات والبحوث حول استخدامات الدعاية السلفية لوسائط الاتصال التفاعلية الجديدة، خاصة تلك القائمة على تطبيقات شبكة الإنترنت.

الكلمات المفتاحية: الدعاية، السلفية، إقليم دارفور.

تمهيد

ظلت القارة الإفريقية منذ آماد بعيدة موضع اهتمام وتسابق حَمَلة ألوية الأديان على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم، خاصة السماوية؛ للتبشير الديني واستقطاب إنسان هذه القارة البكر. فالإسلام بفتوحاته الكبيرة، وتنوع تياراته المذهبية والطائفية التي اجتاحت سطح المعمورة كان سبّاقًا إلى التمدد إفريقيًّا، خاصة عبر الطرق الصوفية التي حصدت مناصرة متطرفة جعلت الجماعات الإسلامية الأخرى في تحد كبير لطرح نفسها وإيجاد الأرضية الملائمة للعمل والدعوة.

والدعوة السلفية، على وجه خاص، التي دخلت إفريقيا معادية للتصوف، ومنكرة عليه جملة من الاعتقادات والممارسات، وجدت عنتًا ومشقة في الوصول بدعايتها "الإصلاحية" إلى قاعدة هذا الواقع الإفريقي المعقد اجتماعيًّا والشديد الاعتداد بتصوفه. فضلًا عن أن الظروف والسياقات التي أنتجت التيارات السلفية قد تباينت واختلفت عن ظروف وسياقات القارة الإفريقية الاجتماعية والتاريخية، فإن السلفية التي نتحدث عنها نشأت في سياقات اجتماعية محافظة، ولديها مواقف وقناعات راسخة وجاهزة تجاه جملة من القضايا والإشكاليات التي لا ترتبط بالضرورة بمبادئ الدعوة السلفية أو التدين السلفي. غير أنها تتماهى معها بشكل أو بآخر؛ فهي تمثل انعكاسًا لواقع اجتماعي وثقافي قبل كل ذلك.

فمواقف المجتمعات في شبه الجزيرة العربية (السياق التاريخي الأبرز للدعوة السلفية) ثابتة ومتحفّظة تجاه قضايا (المرأة والفنون) مثلًا، وفي هذه النماذج لا يستمد المجتمع رأيه وقناعته من رُؤى وقناعات الدعوة السلفية فحسب، وإنما هو يستند إلى مجموعة من الموروثات والقيم الاجتماعية التي اكتسبها بفعل تراكمات تاريخية موضوعية.

هذه النزعات المتطرفة تجاه تلك القضايا تتباين أحيانًا تباينًا واضحًا مع النزعة الإفريقية الأكثر انفتاحًا وميلًا لتحرير المرأة (عبر فسح المجال أمامها للعمل والإنتاج والمشاركة). كما أن علاقة القارة الإفريقية الوثيقة بالفنون، والتي مثّلت أحد الأدوات الأكثر تأثيرًا في شيوع المذهب الصوفي/ العرفاني؛ وذلك لارتباطه بنيويًّا بالكثير من أضرُب الفنون.

علاوة على كل هذه التحديات، فإن الدعاية السلفية تواجه معضلة حقيقية في التعاطي مع قضايا الحكم، في مجتمعات تكتظ فيها الصراعات السياسية والانقلابات العسكرية وحركات التمرد، والتي هي (في غالبها) محاولات تتطلع إلى تحقيق المساواة في المشاركة السياسية وبسط الحريات والديمقراطية. فالموقف المرتبك الذي يعيشه الخطاب السلفي في هذه المرحلة، حيال الأسئلة المطروحة من قبل الجماهير في أقاليم إفريقيا، والإشكاليات المنهجية للخطاب الدعائي السلفي الناجمة عن جدلية العلاقة بين التنظير وواقع التطبيق، تفرض عليه واقعًا جديدًا يحتاج لتصور مختلف.

على كل حال فإن الخطاب الدعائي السلفي مواجه اليوم، في ظل التغيرات الإقليمية والدولية، بتحول كبير خلال هذه المرحلة، ومهدد بخسران نقاط مهمة اكتسبها في العمق الإفريقي المسلم؛ فالسلفية، على عكس التيارات الإسلامية، دخلت إفريقيا بمشروع منظم لا يقوم فقط على بعث الفكرة من قاعدة المجتمع، وإنما يسعى لتعزيزها بما يملك من أموال ونفوذ، وهذه الدعائم مواجهة هي نفسها بتحولات جديدة وكبيرة متشعبة أكثر من أي وقت مضى.

إشكالية الدراسة

بذلت الدعاية السلفية جهدًا متراكمًا لتوطيد دعائها في بيئة معقدة كالتي تعيشها القارة الإفريقية، واستطاعت عبر الأدوات الداعمة لها من نفوذ السلطة والمال أن تكتسب أرضية

مقدرة في الحقب السابقة، بيد أن هذا المشروع الإسلامي المنظم تمر عليه اليوم تحديات جديدة ومفصلية؛ بسبب المراجعات التي تحدث للفكرة في قمتها المرجعية، مما سيلقي بظلاله على واقع خطاب المشروع الدعائي في إفريقيا ومستقبله كذلك. وهنا تكمن إشكالية الدراسة التي تحاول بحث أثر الواقع الجديد في الخطاب السلفي والرهانات المنتظرة لمسار هذا المشروع.

تساؤلات الدراسة

1. ما طبيعة أساليب الدعاية السلفية ووسائلها الإقناعية؟
2. إلى أي مدى تتوافق أنماط التدين في دارفور مع طبيعة الخطاب الدعائي السلفي؟
3. ما التحديات الجديدة التي تواجه الخطاب السلفي الموجه لإقليم دارفور؟
4. إلى أي مدى يواكب الخطاب الدعائي السلفي في السودان التحولات الجديدة ويستوعبها؟

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى:

1. الوقوف على طبيعة وأساليب الدعاية السلفية، ووسائل الخطاب السلفي الإقناعية.
2. دراسة أنماط التدين في إقليم دارفور ومدى قابليتها لاستيعاب الدعاية السلفية.
3. التعرف إلى التحديات الجديدة للخطاب الدعائي السلفي، في واقع دارفور.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الورقة في دراسة الكسب الذي تحققه الدعاية السلفية في العمق الإفريقي المسلم "المجهول"، والإشكالات المنهجية للخطاب الدعائي السلفي الناجمة عن جدلية العلاقة بين التنظير وواقع التطبيق، في إقليم دارفور بوصفه أحد أكبر الأقاليم الإفريقية – جنوب الصحراء–اعتناقًا للإسلام، وبكونه أحد الأقاليم الذي تشهد فيه السلفية تحديات

اجتماعية مفصلية، وصراعًا شرسًا مع غالب التيارات الإسلامية، وتبرز فيه المسألة السياسية واضحة وعصية على التجاوز.

منهج الدراسة

تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي الذي يتسم بارتباطه بالأهداف الوصفية للبحث والاختبار الأفضل للفئات المختارة من مجتمع الدراسة، وهو يعدّ منهجًا علميًّا منظمًا يساعد في الحصول على المعلومات والخصائص التي تتعلق بالظاهرة موضوع الدراسة.

الإطار النظري

الدعاية: المفهوم والأساليب

عُرفت الدعاية كنشاط يستهدف محاولة السيطرة علي سلوك الأفراد والجماعات في مجتمع وزمان معينين وبهدف معين منذ فجر التاريخ[1]. ولعل اللافت أن أصلها يعود إلى الفكر الديني بالأساس؛ ففي العام 1623م أنشأ البابا أوربان الثامن إدارة كنسية باسم (congregation of propaganda) لتُعني بالمهام الخارجية للكنيسة الكاثوليكية (للتبشير فيما وراء البحار) وأصبحت كلمة دعاية المقرونة بأداة التعريف (الـ) تنصرف إليها والتي ما زالت تقوم بعملها في الفاتيكان حتى هذه الأيام[2].

اشتقت كلمة دعاية (propaganda) من الفعل (propagate) ويعني التنشئة والتنمية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية (propagate). وتعني الدعاية، بهذا المعنى، نشر الحق وترويجه اعتمادًا على المنطق، ولذلك كانت ترفض الكذب والتشويه لأنها عبارة عن صدق موجه من عقيدة إلى من يمكن أن يؤمن بها بالفعل. وكان الرسول محمد صلى الله

1 محمد منير حجاب، **الدعاية السياسية وتطبيقاتها** (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 1998م)، ص 11.

2 أبو بكر خلف الله شبو، "توظيف الفضائيات في الدعاية الموجهة للرأي العام" (الخرطوم: جامعة أم درمان الإسلامية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، 2010م)، ص 83

عليه وسلم قد بعث برسالة إلى المقوقس عظيم أقباط مصر: أدعوك بدعاية الإسلام (أي بدعوة الإسلام)، مما يؤكد أن كلمة دعاية كانت مرادفة لكلمة دعوة على الأقل في العصور الإسلامية الأولى.

والواقع أن الدعاية أدّت على طول الحقب دورًا كبيرًا في تعبئة الشعور الديني شرقًا وغربًا على امتداد تاريخ الأديان. فقد كانت الدعاية وراء إثارة الهمم وتعبئة الشعور للحرب بما في ذلك مخاطبة العواطف، كعاطفة الشجاعة، وإثارة عاطفة الخوف من العدو بتضخيم ما يرتكبه من فظائع وإثارة الحقد عليه[1].

وبنهاية الحربين الكونيتين تبين أن عنصر الدعاية كان من العناصر الفعالة فيها. فعظم بعد ذلك الاهتمام بالدراسات الاجتماعية التي تتخذ من الجماعات البشرية مادتها وميدانها الذي تباشر فيه اهتماماتها بدراسة كل ما يتعلق بالإنسان وعلاقاته الاجتماعية، ومعتقداته الدينية، وأنماط تفكيره. وقد أضافت مرحلة الحرب الباردة بعدًا جديدًا لمفهوم الدعاية؛ فهي لا تتجه فقط إلى الفئة الحاكمة بل تتجه إلى الطبقات بشكل أساسي، وهي لم تعد سياسية فقط بل أضحت أيديولوجية واجتماعية وحضارية. وهكذا أصبحت المعارك بين أجهزة الدعاية رأس الحربة في مختلف أنواع الصراع.

يتضح مما سبق أن الدعاية، كأحد عناصر التعامل النفسي، أضحت عنصرًا من عناصر الحركة وأداة من أدوات السيطرة على إرادة الصديق أو الخصم قبل احتوائه أو تحطيمه. وتُعرف أنها: المحاولة المتعمدة والمدبرة لإقناع الناس بأن يفكروا أو يسلكوا سلوكًا وفق رغبة وتخطيط رجل الدعاية، أي إن الدعاية وسيلة لغاية وتتنوع الأساليب المتخصصة لتخطيطها وتنفيذها تبعًا للتكنولوجيا المتاحة[2].

---

1 محمد عبد القادر حاتم، **الرأي العام وتأثره بالإعلام والدعاية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م)، ص 382.

2 تايلور فليب، **قصف العقول: الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي**، ترجمة سامي خشبة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2000م)، ص 23.

وهناك من عرّف الدعاية أنها "عملية مستمرة تتبع فيها أساليب فنية علمية إقناعية بمنطق الداعية أو احتيالية أو قهرية، بغرض التأثير على المكونات النفسية للفرد أو الجماعة المستهدفة شعوريًّا أو لا شعوريًّا، سواء كان هذا ذلك وقت السلم أو وقت الحرب، بحيث تضعه الدعاية تحت السيطرة وتضغط عليه أو تجبره حتى يتبع السلوك المستهدف"[1].

الدعاية الدينية

وهي عملية تهدف إلى "تحويل الناس من معتقداتهم الدينية إلى معتقد آخر، أو العمل على إرشادهم إلى الالتزام بفرائض أو تقريرات أو تعاليم الدين الذي يعتنقونه. وأحيانًا تظهر للدعاية الدينية أدوار وظيفية أخرى كتحريك الحوار وتقريب وجهات النظر بين الأديان النظيرة أو على العكس، بأن تكون أداة لصراع الأديان وخلق روح التزمت ورفض الآخر. وتعرف الدعاية في الدين المسيحي باسم التبشير، وفي الدين الإسلامي باسم الدعوة"[2].

أساليب الدعاية

أعدّ المفكّر الأمريكي نعوم تشومسكي قائمة اختزل فيها الطّرق التي تستعملها وسائل الإعلام العالميّة للسيطرة على الشّعوب عبر وسائل الإعلام في عشر استراتيجيّات أساسيّة. نستعرض منها ما يمكن أن يصلح أداة للدعاية الدينية[3]:

1. استراتيجيّة الإلهاء: هذه الاستراتيجيّة عنصر أساسي في التحكّم بالمجتمعات، وهي تتمثل في تحويل انتباه الرّأي العام عن المشاكل المهمّة والتغييرات التي تقرّرها النّخب

---

1 شاهيناز طلعت، **الدعاية والاتصال** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987م)، ص 21.

2 مي العبد الله، المعجم في المفاهيم الحديثة للإعلام والاتصال (بيروت: دار النهضة العربية، 2014م) ص 156.

3 انظر النسخة الإنجليزية:
Noam Chomsky - "10 Strategies of Manipulation" by the Media." *Guardian (sydney)*. ،(2019): 2.

وملخصًا بالعربية على:

http://shabab.assafir.com/Article/9708

السياسية والاقتصاديّة، ويتمّ ذلك عبر وابل متواصل من الإلهاءات والمعلومات التافهة. وهي ضروريّة أيضًا لمنع العامة من الاهتمام بالمعارف الضروريّة في ميادين أخرى.

2. مخاطبة الشعب كقصّر: تستعمل غالبية الإعلانات الموجّهة لعامّة الشعب خطابًا وحججًا وشخصيات ونبرة ذات طابع سلطوي (بطريركي)، لتكون لدى هذا الشخص ردّة فعل مجرّدة من الحسّ النقدي بنفس الدرجة التي ستكون عليها ردّة فعل الطفل ذي الاثني عشر عامًا.

3. استثارة العاطفة بدل الفكر: استثارة العاطفة هي تقنية كلاسيكية تُستعمل لتعطيل التّحليل المنطقي، وبالتالي الحسّ النقدي للأشخاص. كما أنّ استعمال المفردات العاطفيّة يسهم في تغييب العقل حتّى يتمّ زرعه بأفكار، أو رغبات، أو مخاوف، أو نزعات، أو سلوكيّات.

4. إبقاء الشّعب في حالة جهل: باعتماد أسلوب يكون خلاله الشعب غير قادر على استيعاب الطرائق المستعملة للتحكّم به واستعباده. فاستخدام خطاب يحوي قدرًا من التضليل والتسطيح والبراهين المزيفة قد يؤدي بمرور الوقت إلى حالة من الجهل البنيوي لدى المجتمع.

5. تعويض التمرّد بالإحساس بالذنب: جعل الفرد يظنّ أنّه المسئول الوحيد عن تعاسته، وأن سبب مسؤوليّته تلك هو نقص في ذكائه وقدراته أو مجهوداته. وهكذا، عوضًا عن أن يثور على محيطه، يقوم بامتهان نفسه ويحس بالذنب، وهو أسلوب وسمة أساسية من سمات الخطاب الدعائي الديني، فالتعنيف والتأنيب موجه غالبًا إلى الفرد أولًا وأخيرًا.

ولعل أهم أساليب الدعاية يكمن في اعتمادها أحيانًا على البهتان والتضليل، وتزوير الحقائق، واستعمال الشعارات البرّاقة، والكذب، وتجنيد كل العناصر المتاحة،[1] ومنها[2]:

1. أسلوب التخويف: وهو أسلوب يحتل مرتبة متقدمة بين الأساليب الدعائية، وينطوي على الإبلاغ والتحذير والإنذار، ويستخدم عادة أوقات الأزمات والمواجهات.

2. أسلوب حصر العداء: ويقصد به التركيز على شخصية أو جهة أو قضية معينة وشن هجوم دعائي مركز عليها.

3. أسلوب المبالغة: ويرمي هذا الأسلوب الدعائي إلى تشويه الحقائق وتضخيمها لإثارة غضب الرأي العام، ومن ثمّ تبرير أي عمليات مضادة يقوم بها صاحب العملية الدعائية.

4. أسلوب الكذب: وتلجأ إليه الدعاية السياسية بدرجات مختلفة، وكذلك الدعاية الدينية؛ لتحقيق هدف ما، ويترافق مع هذا الأسلوب في الغالب تقديم معلومات مغلوطة، أو اختلاق وقائع غير حقيقية.

5. التشويه بالحذف أو الإضافة أو المبالغة: وتتخذه الدعاية للتقليل من القصور فيها عن طريق حذف بعض الكلمات والعبارات أو إضافتها لتغيير المعنى المقصود. ومن أشكال ذلك ما يعتمد فيه على التقنية الحديثة بتركيب الصور وإعادة ترتيب المشاهد، ونبرات الصوت، باختلاق مشاهد وصور لأحداث لم تقع أصلاً.

6. إساءة استخدام الأسماء والمصطلحات: وذلك بنشر أسماء ومصطلحات لا تتناسب وجوهر الأشياء التي تدل عليها.

---

1 لمياء سامح، **الدعاية والإقناع واستراتيجيات التأثير** (القاهرة: دار غرب للنشر والتوزيع، 2014م)، ص 39.

2 منال هلال مزاهرة، **الدعاية ومدارسها** (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2012م)، ص 111 – 117.

7. الارتباط الزائف: أي القيام بعملية ربط بين الأمور التي لا علاقة بينها بأي حال من الأحوال.
8. استخدام الصور الذهنية: من خلال استخدام صور معينة لإعطاء انطباعات معينة بسبب إدراك الجمهور للأحداث، وكل ما يتعلق بالعالم الخارجي.
9. أسلوب تحويل انتباه الجمهور إلى موضوع آخر يمثل أقل أهمية من الموضوع الأساسي الذي أثار انتباه الجمهور أو بإثارة موضوع آخر ليست له علاقة بالموضوع الأول.

السلفية: النشأة والتطور

تُعد السلفية أحد التيارات الإسلامية المهمة في مسار الفكر الإسلامي، والتي تعتمد منهجًا يدعو إلى فهم الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة الإسلامية، وهم (النبي محمد صل الله عليه وسلم وصحابته وتابعوهم)، والتمسك بأخذ الأحكام من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة، والابتعاد عن كل دخيل أو غريب على هذه التعاليم[1]. وهي تمثل مدرسة من المدارس الفكرية الحركية السنية التي تأخذ طابعًا إصلاحيًّا اجتماعيًّا بما يتوافق مع النظام الشرعي الذي تعتمده منهجية الجماعة التي أسسها محمد بن عبد الوهاب، مستندًا على مرجعية تاريخية تعود إلى الإمام أحمد وشيخ الإسلام ابن تيمية. ومن أعلام هذا التيار عبد العزيز بن باز، ومحمد ناصر الدين الألباني ومحمد بن صالح بن عثيمين. وذلك في أعقاب سقوط الدولة العثمانية وصعود موجة الاستعمار [(2)].

وقد أحال أبو الحسن الأشعري منشأ تيار السلفية إلى القرن الثالث الهجري بوصفه امتدادًا لمدرسة أهل الحديث، مفوّقًا سهم الإمام أحمد بن حنبل[3]، أحد أئمة المذاهب السنية الأربعة،

---

1 مصطفى بن محمد بن مصطفى، **أصول وتاريخ الفرق الإسلامية** (مكتبة صيد الفوائد، 2003م)، ص 14.

2 كريم شاتي السراجي، **السلفية النشأة والتطور: دراسة تحليلية** (جامعة الكوفة: مجلة العقيدة، ع 6، 1436هـ)، ص 24 – 25.

3 أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة** (بيروت: دار الكتب العالمية، 2016م)، ص 43.

في مواجهة فرقة المعتزلة التي كانت تتخذ منهجًا عقليًّا في قراءة النصوص وتأويلها إبان حقبة الدولة العباسية، ويُعتقد أن امتحان الإمام أحمد بن حنبل في قضية خلق القرآن، وما لازم الحادثة من تبعات، كان حاسمًا في بلورة وعي سلفي أدى فيما بعد إلى ظهور هذا التيار.

السلفية في السودان: صراعات وانقسامات

عرف السودان السلفية في وقت ليس بالقريب، وكان مدخلها عن طريق المملكة العربية السعودية أو الحجاز الذي يمثل قبلة مسلمي إفريقيا لأداء شعيرة الحج، الأمر الذي فتح قنوات دعوية لكثير من العلماء المبشرين بأفكار السلفية لدخول القارة. وفي العام 1936م أنشأ الشيخ يوسف أبّو جماعة (أنصار السنة من أجل التوحيد والعقيدة الصحيحة)[1].

وكان للسلفية السودانية تفاعلها مع مجريات الواقع السياسي من خلال مطالبتها بضرورة تطبيق الدستور الإسلامي ودعمها لحرب الحكومة المركزية على تمرد جنوب السودان، كما شاركت في انتخابات عام 1964م عبر شراكة مع جبهة الميثاق الإسلامي. ثم انخرطت الجماعة بعد ذلك في عمل المراكز الدعوية وتأسيس المعاهد العلمية التي تقدم منهجًا علميًّا يتسق مع مناهج جامعتي المدينة المنورة وجامعة الإمام محمد بن سعود، وتحول نشاطها ليكون وعظيًّا إرشاديًّا بصورة أساسية[2]. ونتيجة لذلك، ولغيره من التحولات، دخلت السلفية السودانية في موجة من الانقسامات التي انتهت بها إلى تيارات ومجموعات مختلفة منها جماعة (اللاجماعة)، وجمعية الكتاب والسنة، وجماعة الإصلاح بقيادة الشيخ الراحل أبو زيد محمد حمزة، والسلفية الوسطية التي أسسها الدكتور يوسف الكودة. ثم ظهرت بعد ذلك تيارات تؤمن بفكر السلفية الجهادية إبان الحرب على السوفييت في أفغانستان.

وهنا تجدر الإشارة إلى أمرين، أولاً: أنه طوال هذه الحقب التي مرت بها الدعوة السلفية في السودان لم تكن خلالها جامدة مستقرة على حال، وإنما كانت مؤثرة ومتأثرة بما يدور

1 سالم الحسن الأمين، **مجلة الدعوة والاعتصام** (الخرطوم: دار العربية للنشر، ع 45، 1969م).

2 جمال الشريف، السلفية في السودان: «انقسام بين التسليم والصدام»، مركز الجزيرة للدراسات، 20 يوليو 2012م.

من تحولات إقليمية ومحلية، تلقي بظلالها على فكر الجماعة، فتتباين الرؤى والاتجاهات، ليكون بعدها الانشقاق والتباعد على أساس التحولات التي تطرأ على الساحة. وثانيًا: أن السمة الغالبة على هذه الخلافات المؤدية إلى الشقاق تتمحور حول قضايا المشاركة في الحكم، والعلاقة مع الحاكم، ودور المرأة في المجتمع، وقضايا الفنون والتعاطي مع الآخر المختلف مذهبًا أو ملة.

الإطار التطبيقي

دارفور وأنماط التديّن

يقع إقليم دارفور بولاياته الخمس في أقصى غرب السودان، بين نحو خط العرض 10 شمالًا إلى خط العرض 16 شمالًا، ومن خط الطول 22 شرقًا إلى خط الطول 27 شرقًا، مكونًا مثلثًا يشتمل على مساحة تبلغ نحو 140.000 ميل مربع. ولم تندمج دارفور نهائيًّا في الدولة السودانية إلا بعد هزيمة السلطان علي دينار آخر سلاطينها في العام 1916م. إن تاريخ سلطنة دارفور الممتد وذاتيتها الخاصة يمكن فهمها وتفسيرها بشكل أساس عن طريق تنوعها العرقي (العربي/ الإفريقي، المسلم)، وحدودها الطبيعية المتنوعة، حيث تحد الإقليم أربع دول هي: ليبيا وتشاد وإفريقيا الوسطى ودولة جنوب السودان الوليدة. فدارفور بهذه الخواص تمثل عمقًا إسلاميًّا إفريقيًّا مهمًّا؛ حيث يشكل التنوع العرقي والتعددية الإثنية فيها تداخلًا مع قبائل تشاد وإفريقيا الوسطى وليبيا بصورة تحمل الكثير من الانفتاح الجغرافي والاجتماعي.

أما فيما يتعلق بأنماط التديّن، تشكّل دارفور في نهاية المطاف امتدادًا للإقليم الإفريقي الموسوم بطابع التديّن الصوفي الذي يميل إلى الانفتاح الاجتماعي، ويتسامح مع كثير من المظاهر التي قد تكون مثار تحفظ عند التيارات الإسلامية الأخرى، فقضايا من مثل قضايا شيوع الفنون لا تشكل عائقًا عند الجمهور الإفريقي بحال، بل على العكس، تعد في واقع الأمر جزءًا أصيلًا في التكوين الاجتماعي البنيوي. فالموسيقى والرقص مثلًا بمنزلة العمود

الفقري لبنية الحراك البشري هناك، سواء في حالة السلم والبناء والتعمير أو في حالة الحرب والصراع، وهنا شكلت الفنون في أحد جوانبها مدخلًا لأذكار وأوراد الصوفية وطبولهم وإنشادهم الديني.

وكذا الحال فيما يتعلق بمشاركة المرأة؛ فبادية السودان ومناطقه الغربية (ومنها دارفور بصورة خاصة)، كما يشير الدكتور النور حمد، تختلف عن مدن الوسط النيلي، وتتميز على غيرها من المناطق ذات الصبغة العربية الإسلامية الصرفة بتوفر مساحة أكبر لحرية النساء وحركتهن، وتسهم المرأة هناك في كثير من تفاصيل الحياة اليومية وتتفاعل مع المجال العام. يقول الدكتور النور حمد: "تلك البادية لا تعرف حجب النساء في الخيام ولا تعرف إلباسهن البرقع، ولا تعرف تقييد حركتهن بالقدر الذي أصبح سمة لمدن الوسط النيلي"[1].

وعلى هذا الأساس يمكن وصف أنماط التديّن في إقليم دارفور الغربي بأنها أنماط تديّن مرتبطة بسياقها الاجتماعي، ومتأثرة بمجموعة من تراكمات القيم والتقاليد والموروثات الاجتماعية المعبرة عن سياقها تاريخيًّا، هذا السياق قد أفرز مجموعة من تفاصيل التديّن، خاصة في بعدها الشعائري التعبدي مرتبطة بالعادة أكثر منها مرتبطة بتعاليم الدين.

وهذا السياق الاجتماعي المغاير والمختلف، والذي أفرز أنماطًا معينة من التدين المرتبط بالعادات والتقاليد، والمتعلق بالأولياء وأهل العرفان؛ معضلته أنه لا يوفر للمجتمع القابلية للاندماج السهل تجاه الوافد الجديد الذي يطرح نفسه بصورة إصلاحية ترفض المورث والتقليدي، كما أن التيار الإصلاحي الجديد هذا نفسه يُحاط اليوم بتحديات داخلية مصدرها مرجعيته التاريخية، فدولة مثل المملكة العربية السعودية، تُعد مرجعًا لتيار الإسلام السلفي، تحول فيها الخطاب المتزمت إلى خطاب أكثر مرونة وتسامحًا تجاه القضايا التي كان الجدل فيها قد تم حسمه أصلًا، لا بل تشهد المملكة السعودية تطورًا في نسق الخطاب يذهب بكثيرين إلى أكثر من ذلك للحديث عن صعود تيارات ليبرالية جديدة تهدد وجود السلفية

---

1 النور حمد، **مهارب المبدعين** (الخرطوم: دار مدارك للنشر، 2013م)، ص 121.

المحافظة التي ورثتها الدولة على امتداد عقود طولية[1]. هذه التيارات تسعى (عبر منهجية محددة ومعتمدة لدى أعلى المستويات في الدولة) للقضاء على جميع أشكال التطرف، وتعمل على تبني منهجية أكثر تسامحًا وانفتاحًا وعصرنة. هذه التطورات، وإن تمكنت الدولة من تمريرها اجتماعيًّا ترغيبًا أو ترهيبًا بالداخل، تجعل من مسألة إسقاطات هذا الخطاب على امتدادات مشروع الدعوة السلفية خارج المملكة مثار جدل لم يُحسم بعد، ومن بين هذه الامتدادات يبرز اسم السودان وإلى أي مدى تمكن الخطاب السلفي فيه من مواكبة هذه التحولات؟ واستيعابها والتحول إلى التعاطي معها بالصورة التي تضمن اتصاله بجذوره المرجعية. وهنا نتناول في هذه الدراسة قضيتين هما: موقف الدعاية السلفية من (الفنون)، وموقفها من (المرأة)، ودراسة فُرص ظهور أي مؤشرات تغير في نبرة الخطاب الدعائي لدى السلفية السودانية تجاه هاتين القضيتين.

الإجراءات المنهجية للدراسة

– مجتمع الدراسة: يمثل الخطاب الدعائي السلفي في السودان المنشور عبر الإعلام، خاصة الوسائط الجديدة القائمة على استخدام الإنترنت.

– عينة الدراسة: تستخدم الدراسة تحليل محتوى منشورات (جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان على فيسبوك) لحقبة ستة أشهر (يناير –يونيو 2018م)، وهي عينة زمنية استهدف من خلالها الباحث المنشورات المقدمة عبر الموقع بوصفه أحد أهم الواجهات الإعلامية الرسمية للجماعة.

إجراءات التحليل: يستلزم تحليل المضمون اتخاذ بعض الخطوات الضرورية، أبرزها:

1. وحدات التحليل: حيث استخدمت الدراسة وحدات شملت الموضوع والاتجاه بهدف إعطاء قياس كمي للمادة محل البحث، وهي الفئات التي تستخدم في النقد

---

1 هشام بن غالب، «السلفية السعودية في ميدان السلطة»، موقع مركز الجزيرة للدراسات: https://bit.ly/2Zv5wlV

والتحليل، والتي لا تهتم بالجوانب الشكلية للاتصال حسب، ولكن بمادة الاتصال وشدة التعبير.

2. فئات التحليل: يقوم تحليل المضمون بالتقصي حول موضوع المادة الإعلامية في عينة الدراسة عبر تقسيمها إلى أجزاء ذات خصائص أو سمات مشتركة، بناءً على معايير تصنيف محددة بدقة.

3. تصميم استمارة التحليل: بعد تحديد المشكلة بدقة واختيار فئات التحليل ووحداته المناسبة، قام الباحث بتصميم استمارة التحليل الخاصة باستخراج المعلومات الضرورية من صفحة الفيسبوك (عينة الدراسة)، ثم استخراج المعلومات لمعرفة درجات الأولوية في الصفحة عن طريق التكرارات والنسب، للوصول إلى نتائج ذات دلالة أو اتجاه.

4. الصدق والثبات: يقصد بصدق التحليل التحقق من صلاحية أسلوب قياس الموضوعات والظواهر التي يريد الباحث تحليلها واستخلاص نتائج يعتمد عليها ثم العمل على تعميمها. ويقصد بالثبات الوصول إلى النتائج نفسها بتكرار تطبيق المقياس على المفردات نفسها في المواقف والظروف نفسها. وهنا قام الباحث بعرض استمارة تحليل المضمون على مجموعة من الأكاديميين من ذوي الاختصاص وأبدوا موافقتهم على فقراتها مع بعض التعديلات التي أخذ بها الباحث[1].

تحليل مضمون عينة الدراسة

الشكل (كيف قيل): منشورات جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان عبر الصفحة الرسمية على الشبكة الاجتماعية (فيسبوك) تعرض أنشطة وتعليقات الجماعة على الأحداث

---

1 المحكمون:
- د. أبوبكر خلف الله شبو، أستاذ مشارك بكلية الإعلام وعلوم الاتصال – دبي.
- د. أحمد عمر عبد الرسول، أستاذ مشارك بكلية الإعلام – جامعة غرب كردفان.
- د. الهادي بشرى أبكر، أستاذ مساعد – جامعة الجنينة – كلية التربية – قسم اللغة العربية.

والموضوعات، بإشراف مباشر ورعاية الرئيس العام للجماعة. وسيتم في هذه الدراسة تناول منشورات الصفحة خلال الحقبة من يناير وحتى يونيو من العام 2018م. تجدر الإشارة إلى أن هذه الصفحة تُنشر فيها أنشطة الجماعة بصورة تزامنية مع تطبيق (تويتر) وموقع الجماعة الرسمي على الإنترنت. ويمكن تصنيف محتويات شكل صفحة الفيسبوك كما يلي:

الترتيب	التصنيف	العدد
1	المتابعون	17.549
2	المعجبون	17.465
3	مقاطع الفيديو	211
4	ألبومات الصور	39

وهذه الصفحة على درجة من النشاط والتفاعل بما يجعل خطابها الدعائي مؤشرًا لقراءة أي تحول أو تغيرات في نسق الرسائل الإعلامية الموجهة للجماهير.

المحتوى (ماذا قيل): وهي الفئات التي تصف الأفكار التي تظهر في المحتوى. ومنها تُحسب فئة القيم السائدة أو الاتجاهات أو المعلومات التي ترد في التحليل. وفي هذا الجزء من الدراسة نتناول قضيتين للتطبيق عليهما وهما: موقف الدعاية السلفية من الفنون وموقفها من المرأة، لدراسة فُرص ظهور أي مؤشرات تغير في نبرة أو سمة الخطاب الدعائي لدى السلفية السودانية تجاه هاتين القضيتين.

ولمزيد من التوضيح، فإن الباحث يأخذ في الاعتبار القضايا الأخرى التي تتناولها الصفحة تحسبًا لظهور أبعاد المقارنة بين القضايا المطروحة، ذلك أن الدلالة الكمية لا تقل أهمية في الخطاب الدعائي.

الرقم	موضوع المنشور	عدد المنشورات	اتجاه المنشور	
			جديد/ مغاير	تقليدي/ محافظ
	مسألة الفنون	–	–	–
	قضايا المرأة	2	–	2
	قوافل دعوية	10	–	10
	قضايا التوحيد	14	–	14

	مناسبات / مخاطبات	26	–	26
	ورش عمل/ دورات تدريبية	30	–	30
	أخرى	30	–	30
الجملة		112	–	112

التحليل: الواضح من الجدول أعلاه أن الخطاب الإعلامي للسلفية لا يركز رسائله تجاه قضايا المرأة إلا بقدر ضئيل، وفي حالتي ظهور المنشورات ذات الصلة بالمرأة، ظل الخطاب فيها عاطفيًّا حاشدًا يدعو لمناهضة اتفاقية (سيداو)[1] التي راج احتمالية تبنيها من قبل الحكومة السودانية، والتي تفرض على الدول الأعضاء التزام أكثر تجاه حقوق المرأة وتحررها.

أما القضايا المتعلقة بالفنون والآداب والموسيقى، لم يتم التطرق إليها سلبًا أو إيجابًا خلال فترة الدراسة، وهو ما يشير إلى أن الخطاب السلفي يعتمد سياسة التجاهل تفاديًا لأي وضعية محرجة مع مرجعيته الدينية وحلفه الاستراتيجي التقليدي من جهة، أو مع قاعدته الجماهيرية المحافظة من جهة أخرى. هذا على الرغم من ارتفاع أصوات بعض الدعاة (الخارجين على الجماعة) في مهاجمة رموز الدعوة السلفية الجديدة-بنبرة حادة-في المملكة السعودية، والتي تتسق مع توجه السلطة الجديد الرامي إلى الانفتاح.

ظل الخطاب الدعائي السلفي في كافة محاوره محافظًا، وغير متسق مع طبيعة التغيرات التي طرأت على الخطاب المرجعي؛ الأمر الذي ينذر بانقسامات وشيكة تقوم على التصدع الداخلي للجماعة لعدم توحد الرؤية حلو التطورات الجديدة.

القوافل الدعوية والدورات التدريبية هي البرامج الغالبة على أنشطة الصفحة، ثم تليها تغطية الخطب واللقاءات العامة، ثم من بعدها نشر أقوال ومبادئ الجماعة حول قضايا

1 تُعرف بـ (CEDAW)، أو اتفاقية القضاء على جميع أشكال العنف ضد المرأة، وهي معاهدة دولية اعتمدتها اللجنة العامة للأمم المتحدة عام 1979م، وتمت المصادقة عليها في سبتمبر 1983م ووقعت عليها أكثر من 189 دولة. وهذه الاتفاقية، التي تسعى إلى إذابة أي فارق أو تمييز ضد المرأة يقوم على أساس العُرف أو الدين أو القانون المحلي، يثور حولها جدل واسع في منطقة العالم الإسلامي والسودان بصورة خاصة لما يُعتقد أنها تتضمن توجهات تتعارض مع تعاليم الدين.

التوحيد وأصول منهج السلفية، وهذه في مجملها أنشطة تشير إلى أن السلفية الموجهة إلى هذه المنطقة يمكن تأطيرها فيما يُعرف بالسلفية العلمية، التي تميل إلى المنهج التقليدي الدعوي آخذة الجانب الوعظي أولوية في الدعوة.

نتائج الدراسة

1 تنهج الدعاية السلفية الموجهة إلى جماهير العمق الإفريقي منهجًا عاطفيًّا لتحريك مشاعر المتدينين نحو نصرة الدين ومحاربة كل ما يفت عضد الإسلام من وجهة نظرها، خاصة ما تعتبره وافدًا من الغرب.

2 تعتمد الدعاية السلفية أسلوب التجاهل وتحويل الانتباه تجاه ما يجري من تحولات إقليمية حول المشروع السلفي؛ تفاديًا لأي وضعية محرجة أو تصعيد مع مرجعيتها الدينية وحلفها الاستراتيجي التقليدي من جهة، أو مع قاعدته الجماهيرية من جهة أخرى.

3 رغم المكتسبات المقدرة للدعاية السلفية في إقليم دارفور، فإنها ما تزال تواجه تحديات كبيرة وعزلة في بعض المناطق، نتيجة لتعارضها مع أنماط التديّن المشاعة وسط المجتمع الذي تتسم فيه المرأة بالتحرر، ويرتبط رباطًا وثيقًا بأضرب الفنون المختلفة، فضلاً عن تمدد الفكر الصوفي المرتبط بالموالد والمدائح النبوية وغيرها من الطقوس التي قد تجد استنكارًا أو رفضًا من الجماعات السلفية.

4 تستنتج الدراسة أن السلفية في السودان مواجهة بانقسامات وتشظيات كبيرة تبعًا للتغيرات التي تشهدها المنطقة العربية، فموجات الخطاب غير الرسمي لدى بعض قيادات الجماعة تشير إلى أن تكوينات جديدة في طور النشوء قد تظهر، بما يلائم تطورات المرحلة.

توصيات الدراسة

1. من الأهمية إعادة فحص وتحليل مجتمع الدراسة، لفهم التطور المرتقب على تيار السلفية في المرحلة القادمة التي يُتوقع لها جملة من التحولات.

2. ضرورة الانخراط في البحث والتحليل الإعلامي لخطاب الدعاية السلفي وما يحمل من أساليب إقناع واستمالات، تمثل في محصلتها آلية ضخمة لتوجيه الرأي وبناء الاتجاهات في المنطقة.

3. التيارات الإسلامية مدعوة لتقديم خطاب إعلامي على قدر من الاتزان والموضوعية؛ بما يعيد للشخصية المسلمة الثقة بإرثها ومنهجها بوصفه منهجًا قادرًا على الإجابة عن أسئلة الراهن.

4. التحديات الجديدة تفرض على السلفية خطابًا إعلاميًّا جديدًا ومغايرًا، وهو ما يحتاج إلى تكثيف الدراسات والبحوث حول استخدامات الدعاية السلفية لوسائط الاتصال التفاعلية الجديدة، القائمة على تطبيقات شبكة الإنترنت.

المراجع

الأشعري، أبو الحسن. **الإبانة عن أصول الديانة**. بيروت: دار الكتب العالمية، 2016م.

الأمين، سالم الحسن. **مجلة الدعوة والاعتصام**. الخرطوم: دار العربية للنشر، ع 45، 1969م.

حاتم، محمد عبد القادر. **الرأي العام وتأثره بالإعلام والدعاية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.

حجاب، محمد منير. **الدعاية السياسية وتطبيقاتها**. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 1998م.

حمد، النور. **مهارب المبدعين**. الخرطوم: دار مدارك للنشر، 2013م.

سامح، لمياء. **الدعاية والإقناع واستراتيجيات التأثير**. القاهرة: دار غرب للنشر والتوزيع، 2014م.

السراجي، كريم شاتي. "السلفية النشأة والتطور: دراسة تحليلية". جامعة الكوفة. **مجلة العقيدة**. ع 6، 1436هـ

شبو، أبو بكر خلف الله. "توظيف الفضائيات في الدعاية الموجهة للرأي العام". الخرطوم: جامعة أم درمان الإسلامية. أطروحة دكتوراه غير منشورة، 2010م.

طلعت، شاهيناز. **الدعاية والاتصال**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987م.

العبد الله، مي. **المعجم في المفاهيم الحديثة للإعلام والاتصال**. بيروت: دار النهضة العربية، 2014م.

فليب، تايلور. **قصف العقول: الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر**. ترجمة سامي خشبة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2000م.

مزاهرة، منال هلال. **الدعاية ومدارسها**. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2012م.

الفكر السلفي في تشاد: تحولاته بعد ثورات الربيع العربي (2011-2018م)

محمد صالح يونس ضواي[1]

مقدمة

أولًا: مشكلة البحث

من الواضح من عنوان الندوة أعلاه أنها خصصت للسلفية في المنطقة العربية، لكن جمهورية تشاد بوصفها منطقة ملاصقة للعالم العربي من الشرق باتجاه جمهورية السودان، ومن الساحل الشمالي باتجاه ليبيا وجمهورية مصر العربية، إضافة إلى العنصر العربي الإسلامي الذي بات تأثيره واضحًا في نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية وسط أفريقيا، فإن جمهورية تشاد تُعد أهم المواقع الاستراتيجية التي تسرب إليها الفكر السلفي منذ زمن بعيد، ولهذا تستحق أن يُسلط حولها الضوء للإفادة في هذا المجال.

وإذا كانت السلفية هي العودة إلى السلف الصالح، فما هي الأصول التاريخية والفكرية للسلفية في تشاد؟ وهل لها دور سياسي قبل ثورات الربيع العربي وبعدها؟ وما موقفها من الدعوات الإسلامية الأخرى؟

---

1 أستاذ فلسفة التاريخ والحضارة، جامعة سبها–فرع تشاد، ورئيس جمعية الشباب الباحثين بتشاد.

ثانيًا: أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تسليط الأضواء حول مفهوم السلفية، وتطور الفكر السلفي في تشاد، وموقف السلفيين من الدعوات الإصلاحية الأخرى.

ثالثًا: حدود البحث

الحدود المكانية: جمهورية تشاد. الحدود الزمانية: 2011–2018م.

رابعًا: منهج البحث

يستخدم الباحث المنهج التاريخي والوصفي.

خامسًا: هيكل البحث

يتكون من مقدمة ومبحثين وخاتمة.

يتناول **المبحث الأول**: تحديد المفاهيم الأساسية للبحث، ويشمل مفهوم السلفية تاريخيًا. ونبذة عن جمهورية تشاد ودخول الإسلام فيها.

أما **المبحث الثاني**: فيتحدث عن تطور الفكر السلفي في تشاد وتحولاتها بعد الربيع العربي وموقفه من الدعوات الإسلامية الأخرى.

ثم **الخاتمة**، وفيها النتائج والتوصيات التي توصل إليها البحث.

المبحث الأول: تحديد المفاهيم الأساسية للبحث

أولًا: مفهوم السلفية لغة وتاريخيًّا

السلف في اللغة: من سَلَفَ يَسْلُفُ سَلَفًا وسُلُوفًا، أي تقدَّم. والسَّالِفُ المتقدمُ والسَّلَفُ والسَّلِيفُ والسُّلْفَةُ الجماعَةُ المتقدمون. وقوله عز وجل: (فجعلناهم سَلَفًا ومَثلاً للآخرين)،

فمن قرأ (سُلُفًا) جمع سَلِيفٍ، أَي جَمْعًا قد مضى، ومن قرأ (سُلَفًا) فهو جمع سُلْفةٍ، أَي عُصبة قد مضت. والتَّسْلِيفُ التَّقديم[1].

والمتصفح لآيات القرآن الكريم يجد أن كلمة (سلف) تعني: ما مضى من الحياة الحاضرة. من ذلك قوله تعالى: (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ)[2]. وقوله عز وجل: (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ)[3]. أما كلمة (السلف، أو السلفية، السلف الصالح) فلا نجد لها ذكرًا في القرآن الكريم. والحديث الوحيد الذي وردت فيه كلمة (السلف الصالح) لا ينصرف معناه إلى غير المعنى اللغوي وهو ما تقدم على الحياة الحاضرة. فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ماتت ابنته زينب: "الحقي بسلفنا الصالح الخير عثمان بن مظعون..."[4].

ومن هنا فقد أجمعت المصادر الأساسية (الكتاب والسنة، إضافة إلى المعاجم العربية) على أن السلف هو الماضي والمتقدم، وعلى ذلك يكون السلفيون هم المتمسكين بهذا الماضي السالف.

ومن هذا المنطلق، يُفهم أن السلف هم المتقدمون مطلقًا، سواء أكانوا صالحين أو طالحين، أسوياء أو غير ذلك، فالعبرة من النتاج السلفي (تاريخية)، أي إن الله عز وجل ذكرهم للاتعاظ بهم، من أجل التخلق بأخلاقهم إن كانوا صالحين، أو تجنب أخطائهم وأغلاطهم إن كانوا غير ذلك، وليس اللفظ للتمثل والتسمي بهم، فعموم من سبقنا تاريخيًّا يطلق عليهم القرآن الكريم (سلفًا ومثلاً). ومثال ذلك قوله تعالى: (فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ. فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ)[5]. قال الفراء: جعلناهم سلَفًا متقدّمين

---

1 محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، د. ت.)، ج1، ص572.

2 البقرة: 275.

3 النساء: 22.

4 أحمد بن حنبل، **مسند أحمد**، 1/ 238.

5 الزخرف: 55-56.

ليتعظ بهم الآخرون. ولذا "فإن كل زمن من الأزمان، سالف بالنسبة إلى الأزمنة الآتية في أعقابه، وخلف بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقته"[1].

غير أن غشاوة الغموض واللبس لا تزال باقية في المصطلح؛ لأن إطار الماضي غير محدد، لا زمانًا ولا مكانًا، فهل هذا الماضي الذي نتمسك به هو (الجماعات) التي عاشت في فترة زمنية معينة، أم إن المراد هو الكتاب والسنة؟ وإذا كان السلف هو جماعات بعينها، فبأي جماعة نقتدي من تلك الجماعات، وما مدى معيارية التفاضل بينها؟ وإذا كان السلف نصًّا، كيف نفهم هذا النص؟ وعلى فهم من نعتمد في فهوم تعج بالمذاهب والأفكار والفلسفات المختلفة؟ أسئلة كلما استرسلنا فيها ازداد الموضوع تشعبًا وتعقيدًا. ولعل تتبع نشأة الفكر السلفي والتعرف على أهم أصوله الفلسفية يفتح أمامنا فهم بعض الإجابات عن الأسئلة السابقة.

يقول محمد عمارة: "إن مصطلح السلفية من المصطلحات الفكرية التي أحاط مضمونها اللبس والغموض، في كثير من الدوائر الفكرية في هذا الوقت. فمن الباحثين من عنى به التيار المحافظ والجامد والرجعي في جانبه الفكري والديني منه على وجه الخصوص. ومنهم من قال إن السلفية تعني التيار الإسلامي الأكثر تحررًا من الخرافات والبدع. وهذا اللبس المصطلحي الذي يحيط بمضمون السلفية لم ينشأ من فراغ؛ ذلك أن من الذين ينتسبون إلى الفكر السلفي محافظون وجامدون ورجعيون. ومنهم من كانوا في طليعة المنادين بالتجديد الديني والفكري، ورأى ضرورة إعمال العقل للتحرر من قيود الخرافات والتقليد. كما أن منهم من يرى سلفه الصالح الذي يترسم خطاه ويحتذي نهجه الفكري بعض علماء عصور الانحطاط والركاكة المظلمة التي عاشتها الأمة تحت حكم المماليك والعثمانيين. ومنهم أيضًا من يرى سلفه الصالح في طليعة القرون الأولى للأمة من أيام عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته وختامًا بعصر التابعين وتابعي التابعين"[2].

---

1 محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: دار الفكر، 1988م)، ص9.

2 محمد عمارة، **السلفية** (تونس–سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر)، ص6.

ويخلص عمارة إلى أن السلفية، كظاهرة اجتماعية في المجتمع الإسلامي، يعود تاريخها إلى العصر العباسي، بدأت بعد القرن الهجري الأول، أي بعيد الفتوحات الإسلامية الكبرى التي نقلت العرب المسلمين من طور البداوة إلى طور التحضر.

في حين يعترض محمد سعيد رمضان البوطي؛ إذ يذهب إلى أن إبعاد النجعة للفكر السلفي بهذه الطريقة غير ممكن تاريخًا وعقلًا، وإذا أمكن ذلك فهو يشير إلى المعنى اللغوي فقط، وهو غير مراد ها هنا، كما جاء في النصوص سالفة الذكر.

أما المقصود بالسلفية في هذا الصدد، اكتساب الكلمة مؤخرًا مفهومًا فكريًّا وزمنًا متحركًا، حتى وجد المصطلح صعوبة الولوج في تاريخ مصطلحات الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي، لما له من ارتباطات مزاجية ونفسية وأخلاقية، كما هو الواقع اليوم فعلًا في كثير من الأقطار. فاختراق مصطلح السلفية بمضامينه الجديدة التي تشير إلى أيديولوجيا إسلامية معينة (بدعة طارئة في الدين) لم تكن موجودة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في العهود التي بعده؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين من بعده لم يتخذوا مظهرًا لشخصية مميزة، ولا إطارًا فكريًّا أو اجتماعيًّا خاصًّا يميزهم عمّن سواهم من المسلمين، ولم يعمموا بينهم التزامات وسلوكيات أخلاقية معينة تشير إليهم، بل كان بينهم الفاعل الحضاري في فلسفة الحياة وأنماط السلوك الاجتماعي ما لم يخالف شريعة الله المنزلة عليهم[1].

ومن السلوكيات والسمات الأخلاقية لأتباع السلفية، والتي أشار إليها البوطي، تطويل اللحى، وتقصير الثياب، والظهور بمظهر معين، وغير ذلك من السلوكيات الشكلية التي يراها البعض عادات اجتماعية مستوردة أكثر منها عبادات، في حين يحاول السلفيون في تشاد تأصيلها بل جعلها طاعة لله عز وجل، ومن ذلك ما ورد في رسالة الدكتور يحيى إبراهيم خليل رئيس جماعة السلفية بتشاد، الموسومة بـ **تحرير المقال في حكم الإسبال**، إلى أن تقصير

1 محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة**، مرجع سابق، ص13.

الثياب فوق الكعبين في حق الرجل طاعة لله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وأن إسبال الملابس وجرها مخالفة لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم، بل كبيرة من كبائر الذنوب[1].

ولهذا فإن مصطلح سلفية التي هي حديثة الوضع -كما حددها البوطي- له معنى عام يطلق على كل دعوة إلى الاقتداء بالسلف الصالح والمتمثل به في العادات والمعاملات. وقد تخصص ذلك المعنى خلال النصف الثاني للقرن التاسع عشر، فعنى فكر مدرسة المنار ومواقفها، وعلى رأسها الشيخ محمد عبده (1849-1905م)، والسيد جمال الدين الأفغاني (1838-1897م)[2].

أما المعنى الخاص للسلفية، المعنية به هذه الدراسة، فهو "هذه الأيديولوجية الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تقييم وتنشيط ماضي السلف، قصد الإجابة على حاجيات وطموحات الحاضر"[3]. باعتبار أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، ويمثله تطبيقيًّا وسلوكيًّا المسلمون الأوائل في عهد النبوة والخلافة الراشدة، وأي زيادة عليه تُعد إجراءً جديدًا لا طائل منه في المسائل التعبدية.

ويوضح إبراهيم مدكور المفهوم الخاص للفكر السلفي بتحديد وظيفته بدقة، ويتمشى هذا المفهوم مع الفكر السلفي في تشاد، إذ يقول: "يراد بالسلفيين من يأخذون بالمأثور، ويؤثرون الرواية على الدراية، والنقل على العقل، ويسمون أهل السنة والجماعة؛ لأنهم يرون مسلكهم الأصل، وما عداه خروج عليه"[4].

---

1 يحي إبراهيم خليل، **تحرير المقال في حكم الإسبال** (الرياض: معالم الهدى للنشر والتوزيع، 1438هـ)، ص6.

2 ماجد فخري وآخرون، **الموسوعة الفلسفية العربية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988م)، ج2، ص733.

3 ماجد فخري وآخرون، **الموسوعة الفلسفية العربية**، مرجع سابق، ص733.

4 إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه** (القاهرة: دار المعارف)، ج2، ص30.

أما السلفيون عند الدكتور يحيى إبراهيم خليل فهم المتمسكون بكتاب ربهم عز وجل، المتبعون لسنة نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم قولًا وفعلًا وتقريرًا وتركًا[1].

وإذا صدق هذا الوصف على السلفية التشادية، فمتى دخل هذا اللون من الفكر في تشاد، وكيف انتشر، وما أهم الأصول والمرتكزات التي يستند إليها؟

ثانيًا: نبذة عن جمهورية تشاد ودخول الإسلام فيها

أطلق مؤرخو القرن السادس عشر على منطقة جنوب الصحراء الأفريقية الفاصلة بين الشمال الصحراوي والجنوب الغابي بلاد السودان. ثم يقسمون هذا الإطار الواسع إلى ثلاثة أجزاء: السودان الغربي، والسودان الشرقي، والسودان الأوسط، وكان من نصيب منطقة حوض بحيرة تشاد أن تقع على هذا الجزء الأخير من التقسيم الثلاثي لمنطقة السودان. وقد قامت في هذا الجزء المتوسط ثلاث سلطنات كبرى حكمت بالتداول قبل أن تطل عليها جحافل المستعمرين الفرنسيين وتقضي عليها دفعة واحدة تنفيذًا لقرارات مؤتمر برلين عام 1884م الذي حرض كلاً من بريطانيا وفرنسا على السعي بقوة لحيازة أكبر قسط ممكن من أراضي إفريقيا الشاسعة، تحت مبرر السباق من أجل إفريقيا، فأصبحت منطقة حوض بحيرة تشاد بما حوته من سلطات تحت أسر فرنسا عام 1920م[2]. لكن حدود تشاد ظلت مضطربة وغير محددة حتى عام 1936م، حين صدر قرار من المستعمر الفرنسي بضم مقاطعات مايوكيبي ولوغون وشاري الأوسط، ومن هنا رسم المستعمر الحدود النهائية للدولة التشادية من جميع الجهات، بعد الخضوع والسيطرة الكاملة للمنطقة[3].

1 يحيى إبراهيم خليل، **مختصر السنة التَّركية** (الرياض، معالم الهدى للنشر والتوزيع، 1438هـ)، ص9.

2 البخاري عبد الله الجعلي، **حدود السودان الغربية مع تشاد وأفريقيا الوسطى وليبيا: بحث التطورات الدبلوماسية والمراكز القانونية** (الخرطوم: الشركة العالمية للطباعة والنشر، 2004م)، ص42.

3 عبد الرحمن عمر الماحي، **تشاد من الاستعمار حتى الاستقلال** (طرابلس الغرب: دار الأصالة والمعاصرة، 2009م)، ص188.

وبهذا أصبحت تشاد مستعمرة فرنسية، ولم تستقل منها إلا في عام 1958م. وتصنف تشاد اقتصاديًّا من الدول المغلقة، إذ تحيط بها ست دول عربية وأفريقيا، من الشمال ليبيا، ومن الشرق جمهورية السودان، ومن الغرب النيجر ونيجيريا، ومن الجنوب أفريقيا الوسطى، ومن الجنوب الغربي جمهورية الكاميرون.

وتمتد حدود جمهورية تشاد بين درجتي خط عرض 23.8° شمالًا، وبين درجتي خط طول 24.14° شرقًا[1]. وتبلغ مساحتها 1.284.000كلم[2].

هذا الموقع الاستراتيجي المتاخم للعالم العربي جعل جمهورية تشاد تتميز عن غيرها من سائر الدول الإفريقية، إذ هي قلعة محصنة بالجبال من الشمال وبالغابات من الجنوب، فشمالها يتكون من جبال ذات أجزاء مرتفعة وسلاسل متراصة في شكل حلزوني، وجنوبها ملتف بالغابات الكثيفة والحشائش الغزيرة. أما من حيث المنخفضات، فأبرزها نهرا شاري ولوغون اللذان يشكلان المجرى الأساسي للدولة، إضافة إلى الوديان والجداول الموسمية.

وعمومًا فإن جمهورية تشاد من حيث المناخ غنيّة بالمزارع وصالحة للرعي وتربية المواشي، لذا جذبت إليها العناصر العربية التي استهواها للدخول في هذه المنطقة منذ زمن مبكر، استراتيجية الموقع ودافع نشر دين الله بين الناس في وسط إفريقيا وغربها. فقد أكد المؤرخون[3] أنه منذ عام 46هـ، الموافق 666م، دخلت أولى طلائع العرب الفاتحين بقيادة عقبة بن نافع الفهري إلى إقليم كوّار، الذي كان أحد أهم قنوات التدفق الإسلامي المبكر إلى بلاد السودان الأوسط[4].

---

1 المرجع السابق، ص189.

2 المرجع نفسه، ص18.

3 على سبيل المثال، ينظر عبد الرحمن عمر الماحي، **الدعوة الإسلامية في أفريقيا الواقع والمستقبل** (طرابلس الغرب: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1996م).

4 محمد صالح أيوب، **مظاهر الثقافة العربية في تشاد وتحديات العولمة** (بدون مكان نشر، بدون ناشر، 2008م)، ص24.

يقول الماحي: "ومنذ ذلك التاريخ أخذ عدد الذين يعتنقون الإسلام يزداد بمرور الأيام والأعوام، وأن مدنًا إسلامية قد أنشئت وازدهرت بالمساجد والعلماء والدعاة والتجار والسلع المختلفة، كمدينة بلماء وأنجيمي وبرني وكوكا وماو ومندو وغيرها"[1].

وورد في كتاب **تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط** للشاطر بصيلي أن عقبة بن نافع شق الصحراء الكبرى متجهًا إلى الجنوب، ووصل إلى كوار في جبال تبستي الواقعة الآن في الحدود الشمالية لتشاد. وأشار البكري في **المسالك والممالك** إلى ما ذهب إليه الشاطر، فمنذ القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي وصلت جماعة من بني أمية إلى وسط أفريقيا فرارًا من بطش العباسيين.

ومنذ دخول الإسلام في المنطقة، ازدهرت الثقافة والحضارة الإسلامية بين الناس، لا سيما عندما اعتنق السلطان دونامة ديلامي سلطان كانم الإسلام، وبذلك صار الإسلام الدين الرسمي للدولة الكانمية آنذاك، وقام السلاطين الذين خلفوه بجهود عظيمة لتدعيم الإسلام ونشره، خاصة مساعيهم الجادة لتطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة كلها، واتصالهم بمراكز الحضارة الإسلامية في كل من القسطنطينية ومصر والقيروان وفاس. وأعطى هؤلاء السلاطين مكانة كبيرة للعلم والعلماء، فحضروا بأنفسهم مجالس العلم والذكر.

وكانت السمة الأساسية للمسلمين في تشاد، منذ دخول الإسلام، الوحدة الفكرية المتمثلة في الدين الإسلامي السني الذي يحمل روح التسامح والإخاء والاعتصام بحبل الله. ومع مرور الزمن واحتكاك بعض الدارسين بدول المشرق العربي، كالسعودية وغيرها، دخل الفكر السلفي تشاد عبر هذه النافذة ابتداء من أربعينيات القرن الماضي، وأصبح لهذه المدرسة مرجعيات ومؤسسات علمية وفكرية وتربوية.

---

1 عبد الرحمن عمر الماحي، **الدعوة الإسلامية في أفريقيا**، مرجع سابق، ص37.

المبحث الثاني: تطور الفكر السلفي في تشاد وتحولاته الجذرية بعد ثورات الربيع العربي

أولاً: النزوع الإسلامي في تشاد والأدلجة

ينزع المسلمون في تشاد عمومًا إلى الوحدة والاعتصام بحبل الإسلام، أما الاختلاف والتعدد المذهبي والطائفي فلا يكاد يوجد بين المسلمين هناك حتى وقت قريب، فقد شهدت الساحة سيادة المذهب المالكي من الناحية الفقهية، وسيادة العقيدة الأشعرية من الناحية العقدية، كما أن هناك شبه توافق على اعتماد رواية الإمام ورش عن نافع رضي الله عنه في قراءة القرآن الكريم، "فالشخصية الإفريقية تهفو إلى الإجماع وتخاف من الاختلاف، ولذلك نجد بعض المسلمين في تشاد ينفرون من مصطلح الفرق الإسلامية نفورهم من أي عمل يهدف إلى تفريق المسلمين، مقابل إقبالهم على مصطلح جمع كلمة المسلمين أو إجماع المسلمين، وهذا شعور طيب يتفق عليه كل مسلم"[1].

ويتخلل المجتمع التشادي المسلم زوايا صوفية (الطريقة التيجانية) وهي الوضعية البارزة والمميزة للمسلمين في تشاد منذ دخول الإسلام في المنطقة[2]. لكن الناظر في المراحل المتأخرة للتاريخ الإسلامي التشادي يجد أن ثمة تنوعًا فكريًّا واختلافًا عقائديًّا قد اخترق الساحة الدينية للشعب التشادي.

وأغلب الظن عندي أن جلّ الخلافات المذهبية والطائفية الموجودة الآن هي نتاج طبيعي للطلاب الذين يفدون إلى بعض الدول التي توفر فرصًا للدراسات الجامعية والدينية، حيث يتلقى الطلاب مصادرهم الفكرية منها، ثم زاد الأمر نشاطًا وتعزيزًا للحركة الدينية السلفية في تشاد بعض المنظمات الإنسانية العاملة بالبلاد، فتعزز الفكر السلفي من خلالها في شكل مجموعات منظمة تتحرك عبر مرجعيات دينية محلية.

---

1 المرجع السابق، ص159.

2 محمد صالح أيوب، **مظاهر الثقافة العربية في تشاد**، مرجع سابق، ص159.

ويعتبر بعض دعاة السلفية الوهابية أن سلاطين إفريقيا قبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ينتسبون إلى الإسلام انتسابًا اسميًّا ولم يكونوا ملتزمين به، وكانت البدع والطرق الصوفية تنتشر بين المسلمين، وعلى العموم يسود غرب إفريقيا قبيل دعوة ابن عبد الوهاب روح العصبية القبلية إلى جانب الفساد والظلم المستمر[1].

لا شك أن هذا التعميم ينافي روح البحث العلمي الرصين، لقد كان للمسلمين في غرب إفريقيا ووسطها قبل ظهور محمد بن عبد الوهاب قوة ومنعة، كانت لهم علاقات عامرة مع حاضر العالم الإسلامي في شمال أفريقيا ومصر والشام والدولة العثمانية. فضلًا عن ذلك، فقد كانت القرى عامرة بحفظة كتاب الله عز وجل وتعاليم الإسلام.

ويذكر الدكتور عبد الرحمن عمر الماحي في كتابه **الدعوة الإسلامية في أفريقيا** أن إفريقيا، لا سيما السودان الأوسط، قد كوّنت حضارة إسلامية ذات شأن في سلطنة كانم الإسلامية (184-1311هـ/ 800- 1893م) وكانت القوافل الإسلامية تشرع من القيروان إلى طرابلس ومن طرابلس إلى فزان ثم إلى كوار وأنجيمي عاصمة كانم وعندها أيضًا ينتهي الطريق الشرقي النازل من مصر[2].

ويضيف الماحي قائلًا: "وتعتبر مملكة كانم مثالًا حيًّا وصادقًا لازدهار الحضارة الإسلامية في الممالك التي قامت في وسط وشرق وغرب إفريقيا في تلك الفترة"[3].

ثانيًا: الفكر السلفي في تشاد وتحولاته بعد ثورات الربيع العربي

الفكر السلفي في تشاد مفهوم أيديولوجي وظاهرة اجتماعية، ومعلوم أن الظواهر الاجتماعية تنمو وتكبر بصورة مفاجئة يصعب على الباحثين تحديد زمان ومكان ولادتها بدقة، وهذا الافتراض يصدق على جل الظواهر الدينية والاجتماعية، إلا أن بعض المصادر

---

1 صالح بن عبد الله العبود، **عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي** (المدينة المنورة: منشورات الجامعة الإسلامية، بدون تاريخ نشر)، ص28.

2 عبد الرحمن عمر الماحي: **الدعوة الإسلامية في أفريقيا**، مرجع سابق، ص36.

3 المرجع السابق، ص38.

قد أشارت إلى أن أول دعوة سلفية في تشاد ظهرت ما بين الأعوام (607 -646هـ)، الموافق (1210-1248م)، قام بها السلطان دونامة ديلامي في سلطنة كانم لتصحيح العقيدة الإسلامية ومحاربة البدع التي انتشرت في تلك الفترة[1].

هذا الرأي من الناحية العلمية والتاريخية يقصد بالسلفية الإسلام في مجموعه عقيدة وشريعة، كما يقصد بالبدع المنتشرة تلك العادات السيئة التي حاربها الإسلام منذ دخوله المنطقة. والفترة التي حددتها هذه الرواية لظهور السلفية هي نفسها الفترة التي انتشر فيها الإسلام بين الناس جميعًا في سلطنة كانم.

لقد دخل الإسلام منطقة حوض بحيرة تشاد -كما أشرنا سلفًا-عام 46هـ/ 666م، وانتشر في كل ربوع السلطنة في القرنين اللاحقين. ومعلوم أن الدخول يختلف عن الانتشار، وأن أي دعوة إصلاحية تسلك مسارات تدريجية لتعميم الفكرة على كل المدعوين.

وأشارت بعض الكتابات الأكاديمية، إلى أن دعوة الشيخ عبد الحق السنوسي، المولود عام 1855م، في نهاية القرن التاسع عشر في سلطنة (دار وداي العباسية) هي أول دعوة سلفية فردية في السلطنة، قام بها الشيخ عبد الحق السنوسي؛ حيث عارض بعض مظاهر الفكر الصوفي الحلولي في عهده، وقد سجل التاريخ موقفه المتفرد من بين علماء سلطنة دار وادي ضد الفكرة المهدية التي ظهرت في عهد السلطان يوسف[2].

وهذه الرواية أيضًا لا تصمد أمام النقد الاستقرائي؛ فالمتتبع لكتابات الشيخ عبد الحق السنوسي يجده أقرب إلى التصوف منه إلى السلفية الحرفية الموجودة الآن. لقد امتلأت النونية الكبرى، التي تُنسب إليه، بالتصورات الصوفية العميقة. وأما إذا كانت القصد بالدعوة السلفية التمسك بالكتاب والسنة على غرار ما يقصده الرأي الأول فهذا شيء آخر لا يدخل ضمن دائرة البحث.

---

1 ابن فرتوا، **ديوان ابن فرتوا** (مخطوط) (نيجيريا- كنو، منشورات المطبعة الأميرية)، ص125.

2 محمد صالح أيوب، **الدور السياسي والاجتماعي للشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي في دار وداي** (طرابلس الغرب: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 2006م)، ص206.

وفي أربعينات القرن العشرين، ظهرت في مدينة أبشة جماعة (سلفية وهابية) تسمت بعدد من المسميات منها جماعة أنصار السنة المحمدية، والدعوة السلفية. أما المجتمع التشادي فيطلق عليهم جميعا لقب (الوهّابة) نسبة إلى فكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفي[1].

ويشاطر تحديد دخول السلفية في هذه الفترة كل من الأستاذ حامد محمد غبشة والدكتور محمد زين سليمان، فقد اتفقا على أن هذه الجماعة أول ظهرت في مدينة أبشة الحالية في النصف الأول من القرن العشرين على يد أفراد ينتمون إلى قبيلة عربية مشهورة بالفقه وطلب العلم. وبعد استقلال البلاد دخلت الجماعة في مشادة مع حكومة فرانسوا تمبلباي أول رئيس لجمهورية تشاد، ومن ثم تم نفي كثير منهم إلى شمال البلاد[2].

وكان جل اهتمام هذه الجماعة -الوهابية- في بادئ أمرها الدعوة الفردية السرية للأفراد والجماعات في البيوت والمساجد والأسواق والمدارس والقرى... ولفْت أنظار المدعوين إلى خطر الشرك بالله عز وجل وخطر البدع المنتشرة بين جوانحهم -حسب زعمهم- وخطر عبادة القبور والتبرك بها، غير عابئين بجوانب الحياة الأخرى كالتربية والسياسة والصحة والاجتماع والتحضر، وغيرها من الأمور التي لا تدخل تحت أولويات دعوتهم.

وفي فترات لاحقة بدأت الجماعة تهتم بنشر العلم عبر السرايا وحلقات العلم المختلفة وبناء المدارس وتشييد المساجد وتعمير الخلاوي القرآنية، في جل مراكزهم الكائنة بالعاصمة أنجمينا، ولا سيما المركز العام لجماعة أنصار السنة المحمدية الكائن بحي الدقيل بأنجمينا، وهو أهم معقل للفكر السلفي في تشاد يديره الدكتور يحيى إبراهيم خليل رئيس الجماعة السلفية.

ويُعد الدكتور يحيى إبراهيم خليل ألمع شخصية عرفها تاريخ الفكر السلفي في تشاد، لما عرف عنه من جرأة واضحة وتأصيل شرعي للقضايا والمسائل الدينية الخلافية. وبوصفه قائدًا للجماعة السلفية التشادية، يتمتع بعلم أصولي غزير مكنه من التنظيم والقيادة بوضع

1 محمد صالح أيوب، **مظاهر الثقافة العربية في تشاد**، مرجع سابق، ص161.

2 مقابلة هاتفية مع الأستاذ حامد محمد غبشة، والدكتور محمد زين سليمان، بتاريخ 15/ 03/ 2019م.

لبنات أساسية لمستقبل الجماعة السلفية بتشاد، فضلًا عن ذلك، فقد برز دوره في المجالات الأكاديمية والعلمية والشبابية والدعوية، تجده داعية في المسجد، وأكاديميًّا في الجامعات التشادية، ومؤلفًا في كثير من المجالات الفكرية الأصولية. وقد نشر الدكتور يحيى إبراهيم خليل بعد ثورات الربيع العربي العديد من الكتب والرسائل العلمية في مجال الفكر السلفي، مثل كتاب: **الصوفية المعاصرة والسنة التركية**، و**قاعدة ترك النقل يقتضي نقل الترك**، و**السنة التركية مفهومها وحجيتها وآثارها والأسئلة الواردة عليها**، و**تحرير المقال في حكم الإسبال**، وغير ذلك من الكتب والمختصرات والرسائل التي تناقش قضايا خلافية معاصرة بين السلفية والصوفية.

ولا شك أن للجماعة أثرًا بالغًا في نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية وحفظ كتاب الله عز وجل، ومساهمة فاعلة في العمارة والحضارة الإسلامية.

كما ركز دعاة السلفية في هذه الفترة وما بعدها حتى ثورات الربيع العربي عام 2011م على تنشيط القضايا الجدلية بين العوام، والتشكيك حول عبادة الصوفية التيجانية، وطرْق متشابهات القرآن الكريم. وجعلوا الإسلام كله يحوم حول آية (الرحمن على العرش استوى).

وخلال هذه الفترة كلها لم يهتم الفكر السلفي في تشاد بقضايا السياسة والحكم، ولا بقضية الخلافة الإسلامية والحكم الراشد، ولم يشهد الواقع المعاش تأسيس حزب سياسي يقوده الفكر السلفي، ربما يكون ذلك بسبب تقييد الأحزاب السياسية في تشاد بالفكر العلماني الذي يرفض تكوين الأحزاب الدينية وفقًا لدستور البلاد. وقد يكون سبب ذلك عدم رضى السلفيين التشاديين بالسياسة على عمومها، إذ لا يرى غالبيتهم في السياسة إلا معاني المكر والخداع الذي يتنافى مع مواقفهم العقدية.

ومهما يكن من سبب، فإن السلفيين قد وقفوا متفرجين إزاء الوضع السياسي في تشاد، رغم كثرة أعدادهم وإقبال الناس على دعوتهم وتنوع مؤسساتهم ومواردهم الاقتصادية طوال فترة وجودهم، حتى هبوب رياح ثورات الربيع العربي عام 2011م؛ حيث بدأ التوجه السلفي يسلك مسلكًا مغايرًا لدى بعض السلفيين، فقد تسلل بعض الأتباع

والقيادات، لا سيما الشرائح الثقافية والشبابية، إلى صفوف جماعة الإخوان المسلمين الذين استحث ظهورهم الواقع السياسي المرير للمسلمين في تشاد.

فقد اتبع السلفيون سياسة السكوت وعدم التدخل في القضايا السياسية للدولة التشادية، لا سيما بعد هبوب رياح التغيير في كل من مصر وتونس وليبيا عام 2011م، وهي الدول الأكثر تأثيرًا على الوضع الاجتماعي والسياسي في تشاد، وعند ما شمت الشرائح الدينية والمثقفة في تشاد نسيم تلك الرياح الآتية من الشمال الإفريقي، بدأت في إثارة العديد من الأسئلة والقضايا التي ظلت دفينة حتى هذه اللحظات، كسؤال النهضة، ومشروعية الخروج على الحاكم المستبد، ودور الشعب في إزالة الفساد وغيرها من المسائل التي أثارتها ثورات الربيع العربي.

ويبدو أن السلفيين في تشاد كانت لهم مواقف ضمنية إزاء ما يحدث في المنطقة العربية من ثورات وانتفاضات شعبية، ويتحدد ذلك في سياسة التبعية التي انتهجوها وفقًا لسياسة علماء السعودية السلفيين، الذين أفتوا بعدم الخروج على الحكام وحرمة الانتفاضات في السعودية بعد انفجار شرارة الثورة الأولى في تونس.

ومن الملاحظ مؤخرًا أن السلفيين بدأوا يعيدون النظر في مواقفهم السياسية، ويتراجعون عن بعض أفكارهم، خاصة عندما هجمت جماعات بوكو حرام الإرهابية عام 2015م على مقر الشرطة المركزية بأنجمينا- إذا اعتبرنا هذه الجماعات من إفرازات الربيع العربي - فرغم تردد الكثيرين منهم لإعطاء موقف صريح تجاه هذه العمليات الإرهابية، نظرًا إلى موقفهم المناهض للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بتشاد في عهد الإمام حسين حسن أبكر الذي كان يتهمهم بالتواطؤ الإرهابي، إلا أنهم أظهروا موقفًا مواليًا فيما بعد لسياسة رئيس الجمهورية إدريس ديبي بشأن سياسته التطهيرية ضد الجمعات الإرهابية في مالي ونيجيريا وإفريقيا الوسطى وتشاد.

ونظرًا إلى فهم السلفيين التشاديين التقليدي، نجد أن بعض المواقف والمفاهيم الفكرية الموجودة لدى سلفية السعودية قد نقلوها إلى تشاد بحذافيرها دون أدنى تدقيق. مثال ذلك

موقف الفكر السلفي السعودي من الفكر الشيعي الإيراني، وهذا الموقف في أصله سياسي تضرب جذوره السياسية إلى حرب الخليج الأولى أو إلى أبعد من ذلك، وله ما يبرره من المصوغات التاريخية والاجتماعية تتعلق بالمجتمع والبيئة في الخليج العربي المتاخم للدولة الفارسية في إيران. لكن ليس هنالك من مصوغ تاريخي أو سياسي أو اجتماعي يشغل السلفيين في تشاد بهدر طاقاتهم الثمينة في الرّد على الشيعة الذين لا وجود لهم أصلًا في الواقع الديني في تشاد. فبعض المحاكمات والاهتمامات الدينية التي تصدر في حق الشيعة من جانب السلفيين في تشاد أشبه بمحاكمات بعض الناس اليوم لجماعات المعتزلة والخوارج الذين طواهم التاريخ في سراديبه، في حين نجد الإهمال في الرد على التيارات الفكرية المعاصرة التي تسيطر على المواقع السياسية لتشاد، إذا اعتبرنا أن الخلاف الشيعي السني في أصله سياسي بامتياز.

إن الرجوع القهقرى والخوف من الواقع، من أهم ما يؤخذ على الفكر السلفي في تشاد؛ إذ إن هناك قضايا مهمة كالمشاركة السياسية في الدولة التشادية الحديثة، وبناء قواعد اجتماعية تقوم على تواصل المجتمع الإسلامي برأب الصدع بين فئاته، وغير ذلك من القضايا، وكل ذلك يضع السلفيون جانبًا، ويهتمون بقضايا قد تكون ميتة لا تمت إلى مجتمعنا التشادي بصلة بل أكل عليها الدهر وشرب، كالرد على الجهمية والشيعة المعتزلة والفلاسفة الطبيعيين. أو أننا يمكن أن نفسر عدم تورط السلفية في السياسة الحالية بقاعدة (الترك)؛ فما دام أن هناك سنة (تَرْكية)[1] يؤصل لها الفكر السلفي التشادي، هناك أيضًا سياسة تركية يتبعونها للتدرج حتى بلوغ مرامهم ونضوج شوكتهم، وهذه السياسة أشبه بمفهوم التقية عند الشيعة.

إن الحياد العلمي في العمل الأكاديمي يلزمنا بعدم تجاهل الأدوار التربوية والتعليمية التي يقوم بها السلفيون في تشاد مصحوبة بأنشطتهم الدعوية والإصلاحية.

---

1 **المقصود بالسنة التركية عند السلفيين** أن يدع النبي –صلى الله عليه وسلم–فعلًا غير جبلي مع قيام المقتضي وعدم المانع، وأن لا يكون المتروك حقًّا للغير. يحيى إبراهيم خليل، **مختصر السنة التركية**، مرجع سابق، ص12. أوهي: ما تركه النبي –صلى الله عليه وسلم–من العبادات مع قيام المقتضى وعدم المانع، بيانًا لأمته. يحيى إبراهيم خليل، **الصوفية المعاصرة والسنة التركية**، مرجع سابق، ص23.

ومن خلال ملاحظتنا لأنشطته الفكرية والدعوية والسياسية بعد ثورات الربيع العربي يمكن تسجيل أهم القضايا التي استأثر بها الفكر السلفي الوهابي، وهي:

التعبئة الجماهيرية من خلال عقيدة الولاء والبراء: اهتم التيار السلفي في تشاد بادئ أمره بتعبئة الجماهير وكسب ولائهم عن طريق إقناعهم بالعقيدة السلفية، كما اهتم زعماؤه بتكوين الكوادر ببعث طلاب إلى بعض دول الخليج ذات التوجه السلفي لتلقي العلم والفكر من مصادره الأصلية، وبهذا نجح السلفيون. وتتضمن عقيدة الولاء والبراء السلفية تحذير العامة من موالاة أصحاب البدع، والتبرؤ منهم ولو كانوا آباءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم. لكن هذا المضمون لم يتحقق تطبيقه حتى على مستوى دعاة السلفية؛ لأن المجتمع في تشاد شديد الحساسية الاجتماعية وغير قابل للتجزئة في داخل الإطار الإسلامي.

الاهتمام بنشر الدين الصحيح والعلم النافع: والدين الصحيح يمثله القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، أما العلم النافع فهو ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم وشرحه لأصحابه، ومن ثم تابعهم في ذلك التابعون إلى يومنا هذا منهجًا وسلوكًا. ويشجع السلفيون أتباعهم من طلاب العلم على حفظ المتون وفهمها بفهم السلف الصالح.

حارب السلفيون البدع ومنكرات الدين حسب زعمهم: ومن ذلك تبديع قارئ القرآن على الموتى بغرض الدعاء ورجاء الاستشفاع والترحم بكلام الله عز وجل. ويحرم السلفيون الأناشيد الإسلامية والمدائح النبوية المخلوطة بالعزف والموسيقى، وكذلك يحرمون زيارة قبور الصالحين مطلقًا، ويرفضون الذكر الجماعي، كصورته عند التجانية، وجعل ذلك بدعة في الدين وإن كان الذكر من الكتاب والسنة ما لم توافق صورته صورة ذكر النبي صلى الله عليه وسلم. ولهم موقف من التسبيح بالمسبحة، ويرون في التمائم القرآنية والتوسل والتبرك شركًا، وأن إحياء مولد النبي صلى الله عليه وسلم بدعة لم يفعلها السلف الصالح.

وفي تعريفهم للبدعة، يستند السلفيون في تشاد إلى بعض آراء علماء الحديث والأصول، أمثال العز بن عبد السلام، الذي يقول: "البدعة فعل ما لم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم". وقول النووي: "البدعة بكسر الباء في الشرع إحداث ما لم يكن في عهد النبي صلى

الله عليه وسلم". وقول الحافظ ابن حجر العسقلاني: "وكل ما لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم يسمى بدعة"[1].

ولا شك أن علماء المسلمين كلهم يقولون إن البدعة هي كل ما لم يكن في عهده النبي صلى الله عليه وسلم. لكن ما هو الذي لم يحدث في عهده صلى الله عليه وسلم؟ وبم نميزه؟ وما ضابط ذلك؟ هنا تكمن المشكلة، ويتضح أسلوب السلفيين في تعاملهم مع النصوص.

ثالثًا: مصادر الفكر السلفي في تشاد وطريقة تعامل السلفيين مع النص

يلتزم السلفية في تشاد بحرفية الأقوال والأفعال والسلوكيات والعادات والتقاليد التي يلتزم بها مشايخهم، وقد تكون هذه الالتزامات جامدة لا تقبل الرأي أبدًا. وأما عن مصادر فكرهم فتنحصر في الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح.

ويكثر السلفيون في تشاد من الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تنص صراحة أو ضمنًا على الاتباع وعدم الابتداع في الدين، مثل قوله تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو الله وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ الله كَثِيرًا)[2]. وقوله أيضًا: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)[3].

ويدعو قادة السلفية في تشاد الطائفة التيجانية وجميع المسلمين إلى التحاكم والرد إلى الله ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم. لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى الله وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِالله وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)[4]. وإذا كان الرد إلى الله ورسوله هو الرجوع إلى

---

1 يحيى إبراهيم خليل: **الصوفية المعاصرة والسنة التركية** (الرياض، دار العصيمي للنشر والتوزيع، 1439هـ/ 2018م)، ص107.

2 الأحزاب: 21.

3 الحشر: 7.

4 النساء: 59.

الكتاب العزيز والسنة النبوية المتمثلة في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته، فإن السنة المردود إليها تشمل السنة التركية أيضًا[1].

وبرأي الدكتور يحيى إبراهيم خليل أنه إذا كان ما تركه النبي صلى الله عليه وسلم مع وجود المقتضي وانتفاء المانع جائزًا، فلا معنى للرد إلى الكتاب والسنة[2]. وهذا دليل عقلي منطقي يدحض المزاعم القائلة بالتزام سلفيي تشاد الحرفي بالنصوص، وعدم اهتمامهم بالأدلة العقلية. ومن هذا المنطلق؛ وجب على الباحث إلقاء الضوء على طريقة تعامل السلفيين التشاديين مع النصوص سواء أكانت كتابا أو سنة.

يستخدم السلفيون آلية المنهج الاستقرائي في البحث والمناظرة، وذلك بجمع النصوص والأدلة على طريقة الأصوليين الذين تتدرج أدلتهم بحسب تصنيفاتها، وهي أنواع: أدلة الكتاب والسنة، والأدلة العقلية[3].

ويفرّق الدكتور يحيى إبراهيم خليل بين صنفين من الأصوليين[4]:

1/ صنف يؤصل للقاعدة الأصولية تأصيلًا مقصودًا من غير الاستدلال بها.

2/ وصنف آخر يؤصل للقاعدة الأصولية ويستدل بها، كالإمام السرخسي وابن نجيم وكمال الدين ابن الهمام وأصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم. وهذا الصنف الأخير هو الذي اعتمد عليه الدكتور يحيى إبراهيم خليل في استدلالاته المنطقية المضبوطة بفهم السلف، حيث يقول: "من القواعد العظيمة، قاعدة فهم السلف الصالح لنصوص الكتاب والسنة"[5]. ومن

---

1 يحيى إبراهيم خليل: **أثر السنة التركية على التخصيص والنسخ** (الرياض: معالم الهدى للنشر والتوزيع، 1438هـ)، ص19.

2 المرجع السابق، ص19.

3 يحيى إبراهيم خليل: **قاعدة ترك النقل يقتضي نقل الترك** (الرياض: دار العصيمي للنشر والتوزيع، 1439هـ/ 2018م، ص52.

4 المرجع السابق، ص62.

5 يحي إبراهيم خليل، ***مختصر السنة التركية***، مرجع سابق، ص19.

هذه القواعد: "قول ابن عباس رضي الله عنه للخوارج يوم أن ناظرهم: ...وجئتكم من عند أصحاب رسول الله –صلى الله عليه وسلم–وليس فيكم منهم أحد، ومن عند ابن عم رسول الله–صلى الله عليه وسلم– وعليهم نزل القرآن، وهم أعلم بتأويله..."[1].

وبناء على هذه القاعدة، فإن فهم السلف مقدم على كل الفهوم التي قد ترد بعدهم، وكذلك سلوكهم وممارساتهم العملية واستنتاجاتهم العلمية ينبغي أن تُقدم على كل استنتاج قادم. ولهذا نجد أن جل اهتمامات السلفيين تدور في الآتي:

1/ التوحيد، ويقسمونه إلى ثلاثة أقسام:

أ. توحيد الربوبية

يرون أن هذه المسألة قد أخطأ فيها جماهير المسلمين، عامتهم وخاصتهم، وشاع لديهم أن التوحيد الذي أمر الله به في القرآن الكريم وبينه نبيه محمد صلى الله عليه وسلم هو الاعتقاد بأن لهذا الكون خالقًا مدبرًا يتصف بصفات الكمال، وقد أتعبوا أنفسهم في ترسيخ هذه العقيدة. غير أن الفكر السلفي لا يعول عليها كثيرًا؛ بل يرى أن عقيدة الربوبية فطرية مركوزة في النفوس والأذهان ولا تحتاج إلى كثير إثبات ولا إلى جهد كبير[2]. بينما الأهم من ذلك كله هو توحيد الألوهية الذي يعد المحور الفلسفي للفكر السلفي على مر العصور.

ب. توحيد الألوهية

والمراد به أن يخص المسلم أنماط العبادات كلها لله عز وجل، بأنه خالقًا آمن به. ومجمل هذا التوحيد هو العمل بمقتضى لا إله إلا الله، من الاستعانة والاستغاثة والدعاء. وهو النوع الذي يركّز عليه الفكر السلفي؛ فاعتقاد خلافه شرك محض يخلد صاحبه في النار، إلا من لم تبلغه دعوتهم[3].

---

1 المرجع السابق، ص19.

2 محمد عيد عباسي، **الدعوة السلفية وموقعها من الحركات الأخرى**، تعليق محمد ناصر الدين الألباني (الإسكندرية: دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م)، ص13.

3 المرجع السابق، ص18.

ج. توحيد الأسماء والصفات

وهو النوع الثالث من أصول الفكر السلفي، وهو أيضًا -حسب رأي أتباعه- يجهله كثير من المسلمين ويخالفون مضمونه ويشركون بالله فيه. والمقصود به الاعتقاد بأن أحدًا يشارك الله عز وجل في صفة من صفاته، فمن صفاته علم الغيب، في حين يعتقد الصوفية أن شيوخهم مكاشفون فيعلمون ما في النفوس، ويطلعون على الأحوال. ويرون أن شرك الصفات يكثر في المديح الصوفي الذي يتلى في المناسبات الدينية والاجتماعية المختلفة، ومن ذلك قول البوصيري مثلًا:

دع ما ادعته النصارى في نبيهم   واحكم بما شئت مدحًا فيه واحتكم

ويرى السلفية أن توحيد الصفات من أخطر أنواع التوحيد التي انتهكت من بعض المسلمين، كالصوفية وغيرهم. وعلى الجملة يرى السلفية أن مسألة التوحيد هي الفيصل بين الإسلام والكفر[1].

ولذا فإنهم لا يقولون بتأويل الصفات، فلا يصفون الله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى، بلا تكييف ولا تأويل، فهو يغضب ويرضى، ولا يقال عن غضبه عقوبته ورضاه ثوابه، وأنه ينزل إلى السماء كل ليلة، وأنه فوق عرشه كما رود في القرآن الكريم بلا تأويل[2].

2/ قضية الاتّباع

وهي المسألة الثانية التي يجعلها السلفيون محور فكرهم وأصول منطقهم، ومعناها طريقة أخذ الأحكام، أو مصدرية التخلق بالدين. ويخالف السلفيون مسألة التمذهب بإحدى المذاهب الفقهية، كالحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة الشائعة بين المسلمين، بل يذمون التقليد الأعمى للمتمذهبين بهذه المذاهب الأربعة وغيرها، ويعتقدون خطورة التقليد[3].

---

1 المرجع نفسه، ص20.

2 يحيى إبراهيم خليل: **الصوفية المعاصرة والسنة التركية**، مرجع سابق، ص269.

3 المرجع نفسه، ص22.

3/ التحذير من البدع

وهي كل ما دخل على الدين من محدثات شوهت جماله وكدرت صفاءه وعكرت ما كان عليه من نقاء. وهناك مسائل يعتبرها بعض المصلحين فرعيات الفرعيات، في حين يعدها السلفيون من الأصول الأصلية لفكرهم، ووقفوا بهذه القاعدة موقف المحارب لكل الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي ربما تحتاج إلى روية ونظر.

ومن البدع الدينية التي تمارسها الصوفية المعاصرة واتفقت على مشروعية بعضها، الاحتفال بالمولد النبوي، وإحياء ليلة المعراج، وإحياء ليلة النصف من شعبان، وتشييع الجنائز بالذكر، وقراءة القرآن الكريم على الميت قبل الدفن وبعده. يقول الدكتور يحيى إبراهيم خليل: "إن الاحتفال بالمناسبات التي لم يشرع الاحتفال فيها من قبل الشارع، إذا كان الاحتفال مقصودًا لذاتها تقربًا إلى الله بذات الاحتفال، فلا شك أن هذا بدعة لم يشرعه الله ولا رسوله صلى الله عليه وسلم"[1].

ولذا غالت السلفية في تشاد بوسم كل ما لم يتسع لها نطاق البحث فيه بالبدع والمنكرات الدينية، فلاحقوا كل شيء، حتى بعض العادات الاجتماعية وحكموا عليها بالبدع الضارة، يقول الدكتور يحيى إبراهيم خليل: "من البدع الضارة، الإسراف في جهاز العروس، والتغالي في مهرها"[2].

وعند مراجعة الفكر الإسلامي يجد المرء أن مفهوم البدعة عند سلفية اليوم في تشاد قد تغير بكثير مما كان معروفًا عند كل من الإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية وغيرهم من علماء أهل السنة والحديث. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله قد واجه دولة العباسيين برمتها عندما قال المأمون ببدعة خلق القرآن، ووقف كثير من العلماء متفرجين إزاء ما يحدث، غير أن الإمام أحمد بن حنبل قد واجه المعتزلة وسياسة المأمون

1 المرجع نفسه، ص272.

2 يحيى إبراهيم خليل: **مختصر السنة التركية**، مرجع سابق، ص236.

القمعية، واستعد للموت في سبيل إحقاق الحق والوقوف معه لئلا تنتشر بدعة خلق القرآن بين العامة.

والمتابع للقضايا الدينية التي تمر بها تشاد في الآونة الأخيرة، لا سيما في فترة ما بعد ثورات الربيع العربي، يلاحظ أن أمورًا كثيرة قد استحدثت في عهد الشيخ حسين حسن أبكر رئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بتشاد، مثل مشاركة بعض المسلمين في تلاوات القرآن الكريم لإنزال البركة وبسط السلام في الدولة، وكذلك الصلاة الجماعية السنوية التي تقام مع بداية كل عام ويشارك فيها أتباع الديانتين الإسلام والمسيحية، لرفع الأيادي والتضرع إلى الله عز وجل بنية دوام الأمن والسلام.

وكان في تقديري كمتابع أو باحث، أن يستنكر السلفيون في تشاد هذه الصلاة اليتيمة المستحدثة، ليس تلميحًا عبر خطب الجمع فحسب، وإنما يثبتون ذلك في كتاباتهم ورسائلهم العلمية، ويلحقون بدعة (صلاة اليوم الوطني للتعايش) بقائمة المنكرات في الدين. في حين نجدهم يلحقون صلوات مُختلفا حولها بين مدارس الفقه بالبدع، وقد لا يوجد لها حضور وأثر في الواقع الديني التشادي، مثال ذلك: صلاة الرغائب، وصلاة حفظ القرآن، وصلاة ركعتين بعد الفراغ من السعي، وصلاة العروس ركعتي التحية، وصلاة يوم عاشوراء، والصلاة الاثنا عشرية في أول ليلة الجمعة من رجب[1].

ويبدو أن غياب حرية الرأي والتعبير الدينية في تشاد قد منعت السلفية من إظهار موقفهم الصريح تجاه صلاة التعايش التي سنها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بتشاد، فعلى الرغم من كفالة الدستور التشادي لحرية الرأي والاختيار الديني، فإن سياسة الرئيس إدريس ديبي التي تتربص بالسلفيين جعلتهم يتحفظون عن توضيح ما في دواخلهم، إعمالًا بقوله تعالى: (إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ)[2].

1 المرجع السابق، ص228.

2 النحل: 106.

رابعًا: موقف الفكر السلفي التشادي من الدعوات الإسلامية الأخرى

يلخص الشيخ محمد ناصر الدين الألباني موقف الفكر السلفي من الدعوات الإسلامية الأخرى، إذ يقول: "إن الدعوة السلفية تلتقي مع الدعوات الأخرى كلها، قديمها وحديثها، مما يحوم دعاتها في دائرة الإسلام، كلهم يلتقون في كلمة سواء وهي أنهم يرجعون إلى الكتاب والسنة. فالدعوة السلفية من هذه الحيثية لا مزية لها على سائر الدعوات، خاصة ما كان منها قائما في العصر الحاضر اليوم. ولكن إنما تتميز الدعوة السلفية في هذا المجال الذي يدندن الجميع حول الكتاب والسنة، أنهم يدعون إلى فهم الكتاب والسنة على منهج السلف الصالح"[1].

أما في تشاد فلا توجد دعوة صريحة تقارع الفكر السلفي سوى الصوفية التيجانية، لذا اتخذ السلفيون موقفًا مناهضًا للفكر الصوفي التيجاني. ويميز الدكتور يحيى إبراهيم خليل بين مصطلح التصوف الذي يعني المبالغة في الزهد، ومصطلح الصوفية كفرقة دينية داخل المجتمع، حيث يقول: "فالتصوف حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري، كنزعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة، تعبيرًا عن فعل مضاد للانغماس في الترف الحضاري. ثم تطورت تلك النزعات بعد ذلك حتى صارت طرقًا مميزة معروفة باسم الصوفية. ويتوخى المتصوفة تربية النفس والسمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى بالكشف والمشاهدة، لا عن طريق اتّباع الرسائل الشرعية، ولذا جنحوا في المسار حتى تداخلت طريقتهم مع الفلسفات الوثنية: الهندية والفارسية واليونانية المختلفة. ويلاحظ أن هناك فروقًا جوهرية بين مفهومي الزهد والتصوف أهمها: أن الزهد مأمور به، والتصوف جنوح عن طريق الحق الذي اختطه أهل السنة والجماعة"[2].

فالدعوة السلفية -من وجهة نظر الشيخ الألباني- لا تتميز عن الدعوات الإسلامية الأخرى بشيء؛ لأن" كلهم يلتقون في كلمة سواء وهي أنهم يرجعون إلى الكتاب والسنة". فجميع المسلمين يؤسسون على الكتاب والسنة، لكن ليس كلهم يستندون في العمل بكتابهم

1 محمد عيد عباسي، **الدعوة السلفية وموقعها من الحركات**، مرجع سابق، ص34.

2 يحي إبراهيم خليل: **الصوفية المعاصرة والسنة التركية**، مرجع سابق، ص18.

على فهم السلف؛ لأن هنالك من النوازل والوقائع المتجددة ما لا حصر لها، علاوة على ذلك من هم السلف الذين يستند الفهم عليهم؟ فالاختلاف، حتى بين الصحابة، قد وقع، وأنه سنة جارية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهناك فهوم للسلف الصالح، حتى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وقصة بني قريظة ليست منا ببعيد، وعشرات الخلافات المفهومية التي سجلها التاريخ للمسلمين بعد موت نبيهم منها ما هو سياسي ومنها ما هو فقهي ومنها ما هو اجتماعي أو ثقافي.

إذن، الاختلاف بين المسلمين لا ينفي عن البعض صفة الإسلام، أو يخلع على الآخرين بردة الفهم الصحيح والاتّباع الأمثل، كلهم من الجنس الناسوتي، وهم خطاؤون وخير الخطائين التوابون، فأفهام البشر للكتاب والسنة نسبية، والقرآن والسنة حق مطلق، لذا وجب على المسلمين جميعًا لملمة أفهامهم النسبية لفهم الحق المطلق.

خامسًا: المستقبل المنظور للفكر السلفي في تشاد

يحظى الفكر السلفي في تشاد عمومًا، قبل عام 2011م، بعلاقات اجتماعية واسعة؛ مما جعل أتباعه ومؤسساته في تطور وتقدم نوعي وكمي، وكان للمراكز الدعوية والثقافية بأنجمينا أثر كبير في توسيع دائرة العلاقات السلفية بالمجتمع التشادي، لكن التحول الأمني والاستراتيجي الذي حدث بعد انتفاضات الربيع العربي في المنطقة العربية قد أثر في تلك العلاقات، وبدأت تتقوض شيئًا فشيئًا، سيما الموقف السياسي الذي اتخذته حكومة الرئيس إدريس ديبي ضد الجماعات الإسلامية الجهادية في أفريقيا عامة، وجماعة بوكو حرام الإرهابية في تشاد خاصة، والتي نفذت عدة هجمات داخل العاصمة أنجمينا عام 2015م، ونتيجة لذلك وجه بعض رجال الدين السياسيين أصابع الاتهام إلى الجماعة السلفية باعتبارها منظمة إرهابية تتحرك داخل المجتمع التشادي، رغم نفي السلفيين لوجود أي صلة لهم بهذه الهجمات، لكن مصالح بعض السياسيين اقتضت تضييق الخناق على بعض مؤسسات السلفيين والتهديد بإغلاقها.

وبعد أن اتضح لكل ذي عينين أنه لا علاقة للسلفيين في تشاد بالهجوم المنفذ عام 2015م في مركز الشرطة بأنجمينا، وما تلاه من هجمات داخل العاصمة، اتخذت الحكومة موقف الحياد والتهدئة بين السلفيين وذوي الأطماع السياسية في الدولة.

أما عن المستقبل المنظور للجماعة السلفية وسط هذا الركام الكثيف من الاتهامات والإدانات، فإنها مُطالَبة بتفعيل أدوار سياسية واجتماعية لإلقاء نظرة إلى الإمام، وإلا ستبقى السلفية في موقع المدافع عن ذاته، رغم تميزها بالعديد من الاحتياطات الاستراتيجية التي تبشر بتجاوز المرحلة القادمة، ونذكر من هذه الاحتياطات ما يلي:

1. يتميز الفكر السلفي في تشاد بالمرجعية الدينية والفكرية التي تمثلت في شخصية الدكتور يحيى إبراهيم خليل وغيره من القيادات الدينية والسياسية، لكن هذه المرجعية لم تستثمر بشكل جيد لقيادة كافة السلفيين واحتواء شملهم.
2. يهتم الفكر السلفي في تشاد بتكوين الأجيال، وبناء المدارس التربوية والخلاوي القرآنية والسهر على تسييرها وتطويرها.
3. حاجة المجتمع التشادي اليوم إلى الخدمات الاجتماعية التي ينفذها السلفيون في المدن والقرى، كحفر الآبار الارتوازية ومساعدة المتضررين وغيرها من الخدمات الواضحة التي يقدمونها للمجتمع.
4. اهتمامهم بالتراث الإسلامي تعليمًا وتوريثًا في الأجيال.
5. إذا استخدم السلفيون في تشاد سياسة الترغيب في الإسلام بين الوسط الإسلامي والمسيحي على السواء، بدلًا من تصفية الحسابات مع خصومهم بهدر الطاقة الذهنية والمادية في الترهيب من البدع والمنكرات والتحذير من الشرك وعبادة القبور، لكان ذلك إيذانًا بنهضة سلفية.
6. إن أكبر عائق للفكر السلفي في تشاد عدم اهتمام قادته بترتيب الأولويات، وكان شغلهم الشاغل نشر العقيدة بين العامة والخاصة وفق فهم السلف، وكأنّ الإسلام لا يزال حديث النشأة كيوم فتح مكة؛ لذا وجب تطهيره من دنس الشرك والأوثان.

فعلى الرغم من أهمية العقيدة ودورها في التربية والتقدم الحضاري، إلا أنه لا يمكن أن نجعل القرآن عضين، ويتم التركيز على آيات العقيدة على حساب قضايا السياسة والحكم، التربية والأخلاق، الشعب ومتطلبات عصره، الأحزاب السياسية وسؤال النهضة، الثقافة والترفيه، وغير ذلك من الحاجات الاجتماعية المتنوعة.

الخاتمة

إن المتتبع لمصطلح السلفية يجد صعوبة في التعامل معه، ذلك أنه بهذه الوضعية الأيديولوجية لم يكن أصيلًا في الفكر الإسلامي ولا في مصطلحات الشريعة الإسلامية، ولم يجد من الباحثين المحايدين كثير عناية وتحليل، وجل الدراسات حوله تعج بالمواقف والأحكام المسبقة. ومن خلال هذه الدراسة توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

– إن مصطلح السلفية في اللغة العربية يعني المتقدم مطلقًا، ولذلك وردت كلمة سلف في القرآن للعبرة التاريخية فقط.

– إن السلفية كمصطلح سياسي وأيديولوجي يجد صعوبة الولوج في قاموس الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي.

– ظهر الفكر السلفي في تشاد فكريًّا منذ خمسينات القرن العشرين، وتعزز وجوديًّا بمراكزه ومؤسساته بعد ذلك، لا سيما في عهد الرئيس الحالي إدريس ديبي.

– تعني السلفية في تشاد ترسّم خطى النبي صلى الله عليه وسلم قولًا وفعلًا وتقريرًا وتركًا.

– نشطت الحركة السلفية في تشاد من خلال الطلاب التشاديين الذين درسوا في بعض البلدان التي تتبنى الفكر السلفي، كالسعودية وغيرها، وعرفت بين العامة بالسلفية الوهابية.

– لم تشارك السلفية كحركة فكرية في الحراك السياسي منذ دخولها في تشاد.

– ساهم الفكر السلفي في نشر الثقافة الإسلامية واللغة العربية وبناء الحضارة الإسلامية.

– موقف الفكر السلفي في تشاد من الشيعة هو ذاته موقف سلفية بعض دول الخليج التي تتبنى الفكر السلفي.

أما توصيات الباحث فتتلخص في

– التعمق في فهم هذا الموضوع وغيره من المصطلحات الفكرية المعاصرة، وتخصيص زمن أطول لدراستها.

– إعطاء مساحة لجمهورية تشاد لعرض أفكار الباحثين في هذا المجال لإيصال الصوت.

– العمل على نشر الفهم الصحيح لمصطلح السلفية في المراكز البحثية.

المصادر والمراجع

ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، بدون تاريخ نشر.

أيوب، محمد صالح. **الدور السياسي والاجتماعي للشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي في دار وداي**. طرابلس الغرب: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 2006م.

أيوب، محمد صالح. **مظاهر الثقافة العربية في تشاد وتحديات العولمة**. د.ن.، 2008م.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**. دمشق: دار الفكر، 1988م.

الجعلي، البخاري عبد الله. **حدود السودان الغربية مع تشاد وأفريقيا الوسطى وليبيا: بحث التطورات الدبلوماسية والمراكز القانونية**. الخرطوم: الشركة العالمية للطباعة والنشر، 2004م.

خليل، يحيى إبراهيم. **أثر السنة التركية على التخصيص والنسخ**. الرياض: معالم الهدى للنشر والتوزيع، 1438هـ.

خليل، يحيى إبراهيم. **الصوفية المعاصرة والسنة التركية**. الرياض: دار العصيمي للنشر والتوزيع، 1439هـ/ 2018م.

خليل، يحيى إبراهيم. **تحرير المقال في حكم الإسبال**. الرياض: معالم الهدى للنشر والتوزيع، 1438هـ.

خليل، يحيى إبراهيم. **قاعدة ترك النقل يقتضي نقل الترك**. الرياض: دار العصيمي للنشر والتوزيع، 1439هـ/ 2018م.

خليل، يحيى إبراهيم. **مختصر السنة التركية**. الرياض: معالم الهدى للنشر والتوزيع، 1438هـ.

عباسي، محمد عيد. **الدعوة السلفية وموقعها من الحركات الأخرى**. تعليق محمد ناصر الدين الألباني. الإسكندرية: دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م.

العبود، صالح بن عبد الله. **عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي**. المدينة المنورة: منشورات الجامعة الإسلامية، بدون تاريخ نشر.

عمارة، محمد. **السلفية، السلفية**. تونس-سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر، بدون تاريخ نشر.

فخري، ماجد وآخرون. **الموسوعة الفلسفية العربية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988م.

ابن فرتوا. **ديوان ابن فرتوا** (مخطوط). نيجيريا- كنو، منشورات المطبعة الأميرية، بدون تاريخ نشر.

الماحي، عبد الرحمن عمر. **الدعوة الإسلامية في أفريقيا الواقع والمستقبل**. طرابلس الغرب: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1996م.

الماحي، عبد الرحمن عمر. **تشاد من الاستعمار حتى الاستقلال**. طرابلس الغرب: دار الأصالة والمعاصرة، 2009م.

مدكور، إبراهيم. **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ نشر.



تحولات الخطاب الديني في ليبيا بعد 17 فبراير بين السلفية المالكية والسلفية المدخلية

سالم فرج صالح رحيل[1]

الخلاصة

تناقش هذه الورقة المتغيرات التي طرأت على مفهوم السَلفية المعاصرة، خاصة في ليبيا بعد 17 فبراير 2011م، ونسلط الضوء على انتشار المذهب المالكي في ليبيا، وتأثيره في واقع الناس، كما نتعرض كذلك إلى حجم التجهيل الممنهج الذي كان يفرضه النظام السابق، وتعامله الأحمق مع الحياة الدينية في ليبيا، كما نناقش كذلك تأثر بعض التيارات الإسلامية المعاصرة بآراء علمائها مدًّا وجزرًا وتأثير ذلك في الواقع الليبي.

لم يعرف العالم الإسلامي تغيرًا في مفهوم السلفية مثل ما ظهر اليوم على أيدي جماعات وتيارات تدعي الانتساب إلى طريقة السَّلف؛ الأمر الذي أدى إلى نزاع وصراع بين العديد من التيارات الإسلاميَّة، وهذا التذبذب في مفهوم السَّلفيَّة يُوجب على النخب من الباحثين والمفكرين الإسلاميين مراجعة المفهوم العام لهذا المصطلح، ودراسة تطبيقات السَّلفيَّة كمنهج معاصر، ومساوئ التشويه لهذا المفهوم نتيجةً لبعض التصرفات الخاطئة، والمفاهيم المغلوطة التي ألصقت بهذا المفهوم الذي يُعبِّر عن طريقة جيل من الحقبة الذهبيَّة في التاريخ الإسلامي.

1 أكاديمي ليبي، قسم الدراسات الإسلامية / كلية الآداب، جامعة طرابلس-ليبيا.

إن تصحيح المفاهيم التي ألصقت خطأً بالمنهج السَّلفي يعدّ خطوة مهمَّةً على طريق الإصلاح المنشود بين التيارات المتنازعة في مختلف البلدان الإسلاميَّة، وهي مهمَّة ليست سهلة، ولا بد أن تتضافر فيها كلُّ الجهود وترعاها الحكومات والمؤسسات العامة والخاصة. وإذا كُنَّا سنتكلم بشكل خاص عن الصراع في ليبيا بعد 17 فبراير 2011م، فإن عامَّة التيارات المتصارعة– في هذا القطر العربي المسلم– تنتمي إلى طريقة السَّلف في العقيدة والمنهج، أو هذا ما تدَّعيه كل الأطراف، والمنهج السَّلفي في غاية الوضوح، وليس بحاجة إلى كل هذا التعقيد والدخول في التجاذبات والصِّراع؛ لأنه باختصار يمثل الفطرة السَّليمة التي "**لا إفراط فيها ولا تفريط**"، ونحن في ليبيا وغيرها من البلدان العربية والإسلامية اليوم في أمس الحاجة للرجوع بالسَّلفيَّة إلى معينها الصافي، سلفيَّة الأخوة والمحبَّة، سلفيَّة التواضع والنبل والقلوب الصافيَّة، حتى تنتهي كل الصراعات الموجودة بين مختلف التيارات الإسلامية في تاريخنا المعاصر، ويمكننا سبر أغوار هذا الموضوع والتوقف في محطَّاته عبر العرض الآتي:

المبحث الأول: السلفية وتغير المفاهيم

تعريف السلفية

لغة، سلف القوم: الذين تقدموا وسبقوا. قال الخليل بن أحمد: والسَّلف كل شيء قدمته فهو سلف[1]، قال تعالى: {فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى الله} [البقرة/ 275]. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لحكيم بن حزام: " أَسْلَمْتَ عَلَى مَا سَلَفَ مِنْ خَيْرٍ"[2]. وقوله عليه السلام لفاطمة رضي الله عنها: "فإنِّي نعم السَّلف أنا لك"[3].

إذن فالسلف كل ما مضى وما سبق، سواءٌ من الأمم والأفراد، أو الأعمال والأخلاق .

1 الخليل بن أحمد الفراهيدي، **العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 7/ 285.

2 **صحيح البخاري**، حديث رقم/ 1346.

3 **صحيح البخاري**، حديث رقم / 5812.

أما اصطلاحًا، فهي كلمة استعملت للتعبير عن الجماعة الإسلامية الأولى، الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وسلم ومن جاء بعدهم ممن سار على نهجهم من القرون المفضلة الثلاثة الأولى. هذا في معنى السَّلف بشكل عام. أما مصطلح (السلفية) الذي صار يستعمل حديثًا، فيعرفه البعض بقولهم: "التعبير عن منهج المحافظين على عرى الإسلام وعلى مضمونه"[1].

ولهذا صارت السلفية المعاصرة علمًا على الطائفة التي تتلمس منهج الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته - رضوان الله عليهم- ومن جاء بعدهم من القرون الثلاثة الأولى الفاضلة، وتدرجت حتى صارت تطلق على أتْباع مناهج العلماء المؤسسين لهذا التيار، كأمثال ابن تيمية، وابن القيم، ومحمد بن عبد الوهاب.

تقلبات في مفهوم السلفية

درجت الأيديولوجية السلفية منذ القدم على ترسُّم تيارٍ واحدٍ لا يميل مريدوها إلى غيره، وهو: اتباع السَّلف الصالح في فهم النصوص وتأويلها، والاستدلال على مختلف المسائل والقضايا بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وأقوال الصحابة والتابعين، واعتبار كل ما أحدثه المتكلمون والفلاسفة وغيرهم من البدع والإحداث في الدين، والواجب على المسلم الرجوع إلى ثوابت الدِّين القائمة على الرحمة والوسطيَّة والتسامح.

والمتتبع للحركات الإسلامية الجهاديَّة المعاصرة يجد أنها نشأت كلها من رحم المنهج السَّلفي. ولا شكَّ أن مفهوم الجهاد القائمِ على محاربة الظلم وردِّ العدوان مبدأ أصيل، وشُعبة من شعب الإيمان، بل هو ذروة سنامه كما جاء في الحديث عن النبي عيه الصلاة والسلام: "رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد"[2]. لكن بعض

---

1 مصطفى حلمي، **السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية** (الإسكندرية: دار الدعوة، 1991)، ص4.

2 أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر)، باب كف اللسان في الفتنة، حديث رقم/ 3973.

الحركات المتطرفة التي رفعت شعار الجهاد، لم يكن عامتها على دراية بأحكام الجهاد وآدابه، مع الأخذ بعين الاعتبار أنهم على الطريقة السلفية في العقيدة والمنهج.

فنشأت تيارات جهاديَّةٌ تتقاذفها الأهواء، ولكنها تتمسك بالنَّهج السَّلفي في الظاهر، فقُتل الأبرياء وسفكت الدماء، وتقاطع النَّاس وتكارهوا بزعم أنَّ هذا نصرةٌ لدين الله، وإحياءٌ لمنهج السَّلف.

إن التيار الديني بلا شكّ يُعدُّ مسؤولاً عن كثيرٍ من المآسي والجرائم في ليبيا، حيث قامت تحالفات باسم الدين، وتحولت من مجرَّد الإحياء لفكرة الجهاد وإقامة شرع الله كما يزعم كلُّ طرفٍ، إلى الشهوة الغالبة في إزالة الآخر من الوجود، فنجدُ طرفًا يقاتل بحجَّةِ محاربة أتباع الطاغوت، وطرف آخر يتهم كل من يخالفهم بأنهم خوارج يتقرب إلى الله تعالى بقتلهم، وبعد أن كان نظر الناس إلى المتدينين المقتفين أثر السَّلف أنهم مثال للرَّحمة على الناس، ودعاة للخير مثل ما كان قبل"17 فبراير 2011م"، صار الناس ينظرون إليهم بأنهم قتلة وطلاب دنيا، لمَّا رأوا استهانتهم بالدماء، واستخفافهم بأرواح الناس.

المبحث الثاني: ليبيا والمذهب المالكي

ليبيا مثلها مثل كثير من دول العالم الإسلامي التي انتشر فيها الإسلام قديمًا على مذهب أهل السُّنة في العقيدة والمنهج، المذهب الفقهي السائد في ربوعها هو "المذهب المالكي" ليس فيها طائفية ولا عرقيات ولا دين غير دين الإسلام، ومع بدايات الصحوة الإسلامية في ليبيا في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي لم يكن هناك تصنيف لـ"المتدين" وعامة الفتاوى التي كانت سائدة في البلد هي على المذهب المالكي، والناس متحابون متآخون.

المالكية والسَّلفية في أبهى صورها

كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رسالة في بيان صحة أصول مذهب أهل المدينة، ومنزلة مالك المنسوب إليه مذهبهم في الإمامة والديانة وضبطه علوم الشريعة، وكان مما ذكر في رسالته هذه التي تزيد عن خمسين صفحة قوله: "إذا تبيَّن ذلك فلا ريب عند أحد أن مالكًا

رضي الله عنه أقوم الناس بمذهب أهل المدينة رواية ورأيًا، فإنَّه لم يكن في عصره ولا بعده أقوم بذلك منه، كان له من المكانة عند أهل الإسلام الخاص منهم والعام مالا يخفى على من له بالعلم أدنى إلمام..."[1].

وقد كان المالكية الأوائل على المنهج السَّلفي في العِلم والمنهج ولزوم السُّنَّة، فما أكثر مصنفاتهم في العقيدة والعبادات والمعاملات، وكل ذلك كان نصرًا للسنَّة، وإحياءً لتراث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما الشافعيُّ وأحمد، والليثُ، وسحنون، والقيرواني، وغيرهم، إلا ثمرة جهود مالك ومذهبه، ولا شاهد أكبر على حفظ المالكيَّة للسُّنَّة وحراستهم لها من ثبات الناس على عقيدة أهل السنة والجماعة رغم الحكم الفاطمي الشيعي لشمال وغرب أفريقيا لأكثر من200 عام. وقد بذل علماء المالكيَّة جهودًا عظيمة لمواجهة المَدِّ الشيعي والدفاع عن عقيدتهم، جاء في كتاب **رياض النفوس** أنَّ أبا يوسف جبلة بن حمود المالكي كان رأس المعارضين لأعمال الفاطميين الشنيعة، حيث ترك رباطه وأتى القيروان ليسكنها، فسئِل عن سبب ذلك، فقال: "كنّا نحرس عدوًّا بينه وبيننا البحر فتركناه، وأقبلنا على حراسة هذا الذي حلَّ بساحتنا لأنّه أشدّ علينا من الروم"[2]، يقصد مجاهدته لعبيد الله وشيعته. ولما تكلم الناس مع ربيع بن سليمان القطان الذي جعل على نفسه أن لا يشبع من طعام حتى يقطع الله دولة بني عبيد، وعوتب في خروجه على الفاطميين قال: "كيف لا أخرج وقد سمعت الكفر بأذُنِي"[3]. وهذا دليل قوي على رسوخ المالكيَّة ودفاع علمائهم عن عقيدة أهل السُّنَّة، في وقت كانت الكلمة فيه غالية، والوقوف ضدَّ الفاطميين يعني الموت، ولو أردنا الحديث حول هذا الموضوع لطال بنا المقام.

---

1 أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د. ت])، 20/ 294.

2 أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، **رياض النفوس رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسِيرٍ من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تحقيق بشير البكوش – محمد العروسي المطوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 2/ 37.

3 المصدر السابق، 2/ 323.

الوسطيَّة وسلفيَّة المالكية

إنَّ المتتبع للمذهب المالكي وتطوره يلاحظُ أنَّه حافظ على أصوله مع قدرته على التَّجدد واستيعاب الواقع. والحقيقة أنَّ هذا ليس للمالكيَّة فيه فضل إلا الميول حيث يميل الشَّرع الحنيف، فشريعتنا تستوعب الزمان والمكان، لتتحقَّق بذلك وسطية الدين وشموله للحياة بمتغيراتها، ولنُسلِّم جميعًا للفطرة السليمة التي تقوم على رفع الحرج والتيسير على النَّاس ومراعاة أحوالهم. قال تعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) [الحج/ 78]، وليتبين الرفق فيه واللين، كقوله عليه الصلاة والسلام: "إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق"[1].

ولأجل أن تتجلَّى وسطيَّةُ المنهج السلفي المالكي المعاصرة في ليبيا، يمكن أن نطرح سؤلًا:

هل السلفية المالكية في ليبيا على منهج السلف الأول؟ أم هي سلفية عصرها؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال متعلِّقة بالعرض السابق الذي ذكرناه عن طبيعة المنهج المالكي ووسطيَّته، والمالكيَّة في ليبيا هي نتاج هذا التراث وثمرته، ولكنَّ علماء المالكيَّة في ليبيا في العقود الأخيرة قبل 17 فبراير 2011، تعرضوا لهجمة شرسةٍ من النظام. يقول صاحب كتاب **الجواهر الإكليلية في أعيان علماء ليبيا من المالكيَّة**، متحدِّثًا عن هذه الحقبة: "ماذا نقول في هذا البلد المعطاء، الذي لم يشهد حربًا ضروسًا شعواء على العلم والعلماء، أواخر هذا القرن إلا كما شهدها سالفًا على يد الفاطميين العبيديين، ومن بعدهم الطليان الغزاة؟ الذين جاسوا خلال الديار، ونكلوا بهم، وأحرقوا كتبهم، كما حصل مع مكتبة الجغبوب السنوسية من يد الطليان، ثم جاء من بعدهم فأجهز على البقية الباقية من مكتبة جامعة الإمام محمد بن

1 أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 1999م)، حديث رقم/ 13052.

علي السنوسي، في البيضاء في بداية السبعينيات، والتي على إثرها أغلقت كليات الشريعة، وأُغلِقت المعاهد الدينية والمدارس القرآنية في أواسط الثمانينيات..."[1].

وعلى الرغم من هذا كله، فإنَّ الرجوع إلى التاريخ يبين أنَّ علماء ليبيا كان لهم فضل في نشر المذهب المالكي في المغرب الإسلامي، فيعد العلامة علي بن زياد الطرابلسي- من أصحاب مالك- المتوفى سنة 183هـ، أول من أدخل الموطأ بلاد المغرب وأرسى دعائم الفقه المالكي فيها[2]، وكمحمد الحضرمي الطرابلسي- وهو من أصحاب مالك أيضًا- وعبد السلام بن عبد الله السباي قاضي برقة[3]، وغيرهم من القدامى. أمَّا المعاصرون من علماء المالكية في ليبيا، فقد كان لهم أثر في العامِّ والخاص من فئات الشعب الليبي، لذلك حرص النظام على تجفيف منابعهم، والضغط عليهم وملاحقتهم.

لقد كانت المالكيَّة في ليبيا في هذا الجو من التضييق سلفيَّة عصرها، بمعنى أنها أوجدت لنفسها نظامًا يوازن بين الالتزام بأحكام الشريعة وفق الإمكان، ولا يشق على الناس في أمور دينهم، أذكر في مسائل الهدي الظاهري كإعفاء اللحية وتقصير الثوب وغيرها، أن شيخنا الشيخ عيسى الفاخري المالكي رحمه الله المتوفى سنة 1999م كان يفتي بحلق اللحية، ويأمر تلامذته بذلك، ويقول اكتفوا من الإزار بما فوق الكعبين[4]؛ وذلك لأن إعفاء اللحية ورفع الإزار كان يعدّهما النظام السابق من علامات الزندقة، وكم من الشباب الذين أودعوا السجون، وبعضهم قتل في مجزرة أبي سليم المشهورة سنة 1996م، وراح ضحيتها نحو 1200 من الشباب الذين أعدموا في ساعات ودون محاكمة، بعضهم لم تكن له من جريمة

---

1 ناصر الدين محمد الشريف، **الجواهر الإكليلية في أعيان ليبيا من المالكية** (عمّان: دار البيارق، 1991م)، ص6.

2 المرجع السابق ص3 .

3 المرجع السابق، ص12 .

4 سالم فرج صالح رحيل، **الشيخ عيسى الفاخري حياته ومنهجه** (بنغازي: دار الفضيل للنشر والتوزيع، 2010م)، ص177.

سوى أنه متلبّس بالصلاة في المسجد، أو تظهر عليه علامات الزندقة من إعفاء للحيته أو رفع لإزاره.

تأثير علماء المالكيَّة في البيئة الليبيَّة

إن المِزاج الشعبي العام كان يعرف قدر هؤلاء العلماء، ويحيطهم بالاحترام والتقدير، وكان الناس متأثرين بآرائهم وحضورهم الشخصي، فحفظوا لهم مكانتهم في علوم الشريعة، وأعتقد أنَّ ذلك لعدة عوامل نذكرها باختصار:

1. شعور العامة من الناس بأن هؤلاء العلماء والدعاة من البيئة الليبية الخالصة، يُحِسُّون بآلامهم ويعيشون واقعهم ويتنفسون نفس المناخ، فكانت فتاواهم وإرشاداتهم لا توحي بالغربة عن الطابع العام السائد في البلد، فالكلُّ في مركب واحدٍ، والظلم طال الجميع.
2. طابع اليُسر واللِّين الذي كان يتعامل به هؤلاء العلماء مع العامة، وجو الأخوة والملاطفة الذي كان سائدًا بين مشايخ وعلماء المالكية في ليبيا وعامة الناس، فقد كانوا يخاطبونهم بالأسلوب الذي يفهمونه، ويضربون لهم الأمثال بالعاميَّة. ومن أمثلة ذلك، ما ذكره الشيخ عيسى الفاخري، لما قدم برقة قافلاً من مصر، قال: وجدتُ الناس يفهمون أكثر ما يفهمون غناوي العَلَم[1]، فاستعملت هذا الأسلوب في دعوة الناس إلى الله تعالى وتعليمهم أحكام الدين[2].
3. تمكُّن الخواص من هؤلاء العلماء والدعاة من الفقه المالكي، وقوة حافظتهم وإلمامهم به أصولاً وقواعد وفروعًا، حتى إنَّ منهم من كان يحفظها عن ظهر قلب، وبعضهم

1 نوع من الأدب الشعبي؛ ينتشر في أجزاء من ليبيا وخاصة في شرق البلاد ووسطها، وهي لا تتعدى البيت الواحد، ويحوي من الحكم والأمثال ما لا تحويه القصائد الطويلة، مثل قوله حديثًا عن تفريط طلبة العلم في مدارسته في الصغر، وإقبالهم عليه في الكبر لما ابتلوا بشواغل الحياة وأعبائها: ارسم غلاها وَانَ اشغال ** العلم ما افضينا لمقعده ... وما أشبه ذلك من الأبيات التي تجمع كثيرًا من الحكم.

2 رحيل، **الشيخ عيسى الفاخري**، مصدر سابق، ص146.

كان يجمعها في منظومات من تأليفه وإنشائه، ومن أمثلة ذلك الشيخ العلامة: محمد مفتاح قريو المالكي المتوفى سنة 2000م، الذي اشتهر بغزارة علمه وعلو كعبه، وترك تراثًا علميًّا زاخرًا من المنظومات في علوم العقيدة والفقه والنحو والأدب وغيرها، حيث كان يحظى أمثال هذا العالم الجليل بالاحترام والتأثير في الوسط المحيط من العوام والخواص[1]، وكأمثال الشيخ العلامة الصادق الغرياني الذي برزت كتبه كأفضل الكتب المعاصرة في الفقه المالكي، وجاءت على عطشِ الناس للكتب الدينية في الحقبة السَابقة، وكانت كتبه تسير على الخط المالكي مع الجمع بين الأدلة وأحكامها، وانتشرت كتبه في العديد من الدول الإسلاميَّة.

4. نفرة عامة الناس من النظام السابق أوجد حاضنة اجتماعية تستوعب هؤلاء العلماء وتتفهم تضحياتهم ونضالهم في سبيل نشر العلم والدعوة إلى الله تعالى، فقد شهد الناس تعرض بعض هؤلاء العلماء للاضطهاد والملاحقة، فنظروا إليهم بإجلال ووقار؛ مدركين أنَّ بعض من زُجَّ بهم في سجون القذافي كانوا على قدرٍ كبير من العلم والمعرفة، من أمثال الشيخ العلامة: علي التير المتخصص في علم القراءات، والشيخ العالم: عبد الله اجمال رحمه الله، الذي قتل في مذبحة سجن أبي سليم، وترك علمًا زاخرًا ورّثه لتلامذته في السجن، على شكل منظومات في علوم الحديث والفقه والميراث[2]، والناس- أعني العامة- مهما قيل فيهم؛ فإنهم السواد الأعظم، وكلامهم إذا جدَّ الجدِّ هو المؤثر الحقيقي في مجريات الأحداث في كل بلد، فهم ليسوا مغفَّلين، ويعرفون أنَّ هؤلاء هم أهل العلم وأرباب المعرفة، فكانوا إليهم يلجؤون في الفتوى، ومنهم ينهلون أنوار العلم.

1 علي بن غلبون، "الشيخ العلامة محمد مفتاح قريو: حياته وآثاره الفقهية ومنهجه في الفتوى"، **مجلة المدونة**، مج. 2، ع. 6 (تشرين الأول 2015)، ص 211.
- انظر: أعلام من بلادي، الشيخ محمد مفتاح قرِّيو21/ 06/ 2015م:
https://www.youtube.com/watch?v=dHEKwIH6yXc

2 انظر عن ترجمته عبد الله علي اجمال، **منظومة العقد النظر مع شرحها** (طرابلس الغرب: دار المختار، 2017م)، ص 14-17.

نظام القذافي وطامة التجهيل الديني

عرفنا في ما سبق أنَّ نظام القذافي حارب المظاهر الدينية وقمع الإسلاميين، وأغلق جامعة الإمام محمد بن علي السنوسي الإسلامية التي كانت تخرج العلماء والدعاة، وألغى المعاهد الدينية، فأوجد فراغًا في العلوم الشرعية، أدَّى إلى أن يتصدَّر للإفتاء من ليسوا أهلاً له، واستجدَّت فتاوى وآراء لم يعرفها الناس من قبل، وعامَّة الفتاوى التي كانت تدخل البلد في صورة أشرطة مسجلة وكتيبات تصدرها اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعوديَّة، وكما هو معلومٌ فإن المذهب السائد في السعودية هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، فكانت مسائل الإفتاء التي ترد لا تتوافق في بعض الأحيان مع الفقه المالكي، وليبيا كانت في حال تجهيل متعمَّد في العلوم الشرعية قام عليها النظام وتابعها بكل قوة، فلم تكن لدى الناس دراية بآداب الاختلاف وأحكامه، ففشت بين الناس البغضاء، وضاق ذرعًا طائفة من العوام ببعض الشباب الذين كانوا يقلِّدون دون نور من علم، وهَدْي من أخلاق، فأساؤوا معاملة الناس، وبدت تلوح في الأفق دعاوى التكفير، خاصَّةً بعد وصول كتيبات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومتونه في علم العقيدة، التي تعنف المبتدعة .

بدأ بعض الشباب في قراءة متن **نواقض الإسلام العشرة** للشيخ ابن عبد الوهاب رحمه الله، مع قلة فهمهم وسوء خُلقهم، فقادتهم جرأتهم وفحش غلطهم لحمْل هذه النواقض على النَّاس، بل إنَّ منهم من أطلق أحكام التكفير والوصف بالشرك للخاصة، من والديه أو أعمامه، أو إخوته وسائر أقاربه.

علم النظام بالانفلات الديني وأراد مواجهة ذلك، لكن معالجته لهذه الظاهرة لم تكن صائبة، فقد اتجه إلى طريق العنف، ولم يواجه الفكر بالفكر، كما يفعل أهل الحكمة والرأي السديد، بل على العكس من ذلك، زاد من القبضة الأمنية، واتهم كل من يقرأ الكتب الدينية بالزندقة، وأحيانًا يسميها بالكتب الصفراء- في إشارة إلى كتب السِّحر والشَّعوذة- بدلًا من إنشاء المعاهد الدينيَّة، وإقامة الجامعات والكليات الشرعية، وتنوير الناس بأمور دينهم والاستفادة من الزخم والتراث المالكي الموجود في البلد أصلًا، بل كانت كل حلوله أمنيَّة

وقمعيَّة، فازداد المتطرفون تطرفًا بأفكارهم، حتى وصلت إلى تكفير المجتمع والدولة، وكل من له علاقة بالحكومة، أو يتقاضى راتبًا منها صار كافرًا في نظر هؤلاء المتطرفين .

المبحث الثالث: ليبيا والسلفية المعاصرة

بدأ الصراع بين العامة وأرباب هذه الفتاوى حتى صار بعض العامة يقولون: "ما هذا الدين الجديد؟". وآخرون يقولون: "الوهابية كرَّهونا في الدين". وما أشبه ذلك، هذا غير اللَّغط والهرج والمرج. ويمكن القول إنَّ عامة التيارات الإسلامية في ليبيا- أيام حكم القذافي- كانت متأثرة بالمنهج السلفي الوهابي الموجود في المملكة العربية السعوديَّة، لذلك كان النظام يشدد الرقابة على المترددين على السعودية، وزاد من حجم القيود على الحجاج والمعتمرين، وكان يصادر كل الكتب والأشرطة التي تقدم من السعوديَّة، بحجة أنَّ ذلك ينشر الوهابيَّة في ليبيا.

التيارات الإسلامية في ليبيا بعد 17 فبراير 2011 ومنهج السّلفيين

بعد ثورة 17 فبراير 2011م، وجدت هذه التيارات متنفَّسًا وبدأ أصحاب كل فكرٍ بالدعوة إلى منهجهم، وبما أنَّ كثيرًا من الأفكار المستوردة التي لا تنبُع من أدبيات المذهب المالكي كان يبدو عليها طابع التشدد والغلو، كان طبيعيًّا أن تترعرع الدعوة الجهاديَّة دون ضوابط من علمٍ أو فهمٍ، فتسرّبت أفكار منحرفة إلى تنظيمات مثل: أنصار الشريعة، ثم تنظيم الدولة "داعش" وغيرهم من التكفيريين، زد على هذا التيار السلفي الذي ينتسب في أدبياته إلى الدعوة النجديَّة، غير أنه يتأثر بشكلٍ كبيرٍ بفتاوى الشيخ المحدِّث ربيع بن هادي المدخلي.

ظهور الثوب السلفي الجديد

عرفنا أنَّ المنهج السلفي يقوم بالأساس على الدعوة إلى الرجوع للقيم والمبادئ التي كانت سائدةً في القرون الفاضلة زمن الصحابة والتابعين، لكن السلفيَّة الحديثة في ليبيا بعد 17 فبراير ومع تأثرها بالمدِّ الثوري الذي طفح بعد ثورات الربيع العربي، مرَّت بعدة توجهات نذكرها باختصار:

– **أولًا**: جمٌّ غفير من شباب التيار السَّلفي في بداية أحداث 17فبراير قرروا اعتزال المشهد، ولزوم البيوت على رأي من يقول إن هذه فتنة يجب اجتنابها .

– **ثانيًا**: جماعة من الشباب السَّلفي غيَّروا آراءهم بعد صدور فتوى الشيخ اللحيدان عضو هيئة كبار العلماء، وبيَّن أنّهم- أي هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية- قالوا بكفر القذافي منذ زمن[1]، فتشكَّلت كتائب ما عرف بعد ذلك بكتائب السَّلفيَّة، ككتيبة التوحيد السَّلفيَّة في شرق ليبيا، وكتيبة سبل السلام في مدينة الكفرة، وغيرها من التشكيلات المسلَّحة.

علاقة السلفيين بالعنف

بعد سقوط نظام القذافي نشأت تحالفات بين بعض القيادات في المؤتمر الوطني وبعض كتائب الثوار المقاتلة ذات التوجه الديني الذي يفتقد للانضباط والرؤية السياسية الواضحة، ونشأت عداوة بين بعض السَّلفيين الذين ينتسبون إلى الشيخ ربيع المدخلي ومنهجه، وبعض هذه الأحزاب والتيارات التي يتهمها السلفيون بالانتماء إلى حركة الإخوان تارةً، وبأنهم بقايا الجماعة الإسلاميَّة المقاتلة التي كان يرأسها عبد الحكيم بلحاج وسامي الساعدي، تارة أخرى، وإن اعتبرت هذه الجماعة في حكم المنتهية، واتجه قادتها للعمل الأهلي والمؤسساتي بعيدًا عن العمل المسلح[2]. غير أنَّ التَّغاير الديني الذي برز مؤخرًا بين هذه الجماعات ذات التوجه الإسلامي الذي غذَّته أطراف خارجيَّة- ما بات يعرف بعد ذلك بالثورة المضادة- التي استفادت من هذا الاختلاف، خاصَّة بعد نشوب الحرب بين كلٍّ من أتباع: "عمليَّة الكرامة" و"فجر ليبيا"، ظهر الوجه الجديد للسَّلفيَّة، وهي السَّلفيَّة المقاتلة التي يرى أتباعها

1 بيان من الرئاسة العامة للمجلس الأعلى العالمي للمساجد حول ما دار مع العقيد معمر القذافي، **مجلة البحوث الإسلامية** - مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 5/ 263، وانظر: **مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز** (الرياض: دار القاسم للنشر، 1420هـ)، 9/ 187، وانظر: بيان هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بشأن القذافي، الرياض 22 جمادى الأولى 1402هـ، انظر:

http://majles.alukah.net/t77102/

2 سامي الساعدي، مقابلة خاصة، مركز البحوث بتركيا، تاريخ المقابلة، 12/ 10/ 2017 .

أنَّهم في حربٍ مقدَّسَّةٍ ضدَّ هؤلاء المخالفين: الخوارج المارقين؛ ذلك الاسم الذي اختار السَّلفيون أن يطلقوه على خصومهم.

لم يكن السلفيون وحدهم مسؤولين عن العنف في ليبيا، ولكن تيارات دينيَّة كـ"أنصار الشريعة وتنظيم الدولة" كان لهم نصيب وافر في ظهور دعوات القتل والكراهية -زورًا وبهتانًا- باسم الإسلام، ولم يكن هذا مستغربًا من الجماعات التي تنحو إلى التكفير والغلو، لكن الذي حيَّر كثيرًا من الباحثين والدارسين للجماعات الإسلامية المعاصرة: كيف وقع المنتسبون إلى منهج السَّلف في دوَّامة العنف؟ ولماذا هذه الكراهية والإصرار من كل الأطراف على العنف؟ مع اتفاقهم في كثيرٍ من الأصول والعقائد، مع موادعة المتحالفين معهم وإن كانوا يخالفونهم في بعض الأدبيات والمنهجيات التي يؤمنون بها، ويوالون ويعادون من أجلها، ونشأ ما يمكن أن نسميه "**الكراهية الوجوديّة**"، بمعنى أنَّ المخالف عدو تجب إزالته من الوجود وإن كان موافقًا متَّبعًا في الأصول والفروع. لم يسمع لصوت العقل، وفشلتْ محاولات الإصلاح في التقريب بين الإخوة رغم المشتركات المنهجيَّة الكثيرة التي تجمعهم[1]، وهذا يعدّ انحرافًا كبيرًا في مفهوم السلفيَّة المعاصرة، خاصة في ليبيا التي تعاني انفلاتًا أمنيًّا كبيرًا، صار السَّلفيون أحد أطراف الصِّراع فيه، وكان الأولى بهم أن يسعوا في حقن الدماء ومداواة الجراح وجمع الكلمة انسجامًا مع المبادئ العامة لطريقة السَّلف الصَّالح.

المبحث الرابع: وسائل مقترحة لحل الأزمة ورأب الصدع في المنهج السلفي المعاصر

نصائح مقتبسة من كلام السَّلف

لقد أسرفت طائفة ممن فهموا السلفية خطأً؛ إذ جرهم فهمهم الخاطئ إلى الاستهانة بدماء الأبرياء، وكما هو معلوم فإن السَّلف الصالح أكثر النَّاس حرصًا على لمِّ شمل الأمة وجمع

1 -سالم صالح فرج رحيل، "الوسطية وأثرها في مواجهة الجماعات المتطرفة"، **مجلة الحضارة الإسلامية**، المجلد 19، العدد الأول، أبريل 2018، ص 405، 406 .

شتاتها، وكانوا يتورعون من استباحة الدماء، وقتل النَّاس بالباطل، لذلك كانت وصاياهم تحث على جمع الكلمة وصيانة الحرمات. وذلك أمر طبيعي في المنهج السَّلفي لأنَّ تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة تحثُّ على اجتناب الفتن وحرمة الدماء، فقد جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ستكون فتن، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، مَن تشرَّف لها تستشرفه، فمن وجد منها ملجأ أو معاذًا فليعذ به"[1]. ورُوي أنَّ ابن عمر، رضي الله تعالى عنهما، أنه قيل له زمن ابن الزبير، والخوارج، والخشبية: أتصلي مع هؤلاء، ومع هؤلاء، وبعضهم يقتل بعضًا؟ قال: "من قال حي على الصلاة أجبته، ومن قال حي على الفلاح أجبته، ومن قال حي على قتل أخيك المسلم وأخذ ماله قلت: لا"[2]. وعن ابن سيرين قال: "قيل لسعد بن أبي وقاص: ألا تقاتل؟ فإنك من أهل الشورى، وأنت أحق بهذا الأمر من غيرك؛ فقال: لا أقاتل، حتى تأتوني بسيف له عينان، ولسان، وشفتان، يعرف المؤمن من الكافر؛ فقد جاهدت وأنا أعرف الجهاد"[3].

ومن هنا يتبين أنَّ هذه الأحاديث والأخبار وغيرها تُصرح بأن الجهاد الحق لا يكون بقتل المسلم لأخيه، ولا بقتل الأبرياء، وأنَّ الانغماس في الفتن ليس من أعمال السَّلف الصالح.

حلول مقترحة من رحم الأزمة

رغم الصراع والنزاع الدامي في الساحة الليبية بين التيارات الإسلامية المختلفة، فإنَّ فرصة التقارب ممكنة إذا خلصت النوايا، وحرص أرباب هذه الجماعات على اتباع منهج السَّلف الصالح. وقد عرفنا فيما سبق أن منهج السَّلف لا يدعو إلى العنف، ولا يشجع على الفتنة والاقتتال. وهذا هو مربط الفرس في حل الأزمة الليبية، بحيث يُتَّخذ المنهج السَّلفي علامةً ودليلاً على صحَّة المسلك الفكري لكل جماعة، ويكون الفهم الصحيح لطريقة

---

1 متفق عليه، **صحيح البخاري**/ 3601، **صحيح مسلم**/ 2886.

2 أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ)، 8/ 309.

3 المصدر السابق، 1/ 94.

السَّلف الصالح سراجًا تهتدي به الجماعات المتحاربة حتى ترجع إلى صوابها وتتقيَ الله تعالى وتراعي حرمة الدماء. وبالنظر إلى كلِّ ما أشرنا إليه آنفًا من صفاء المنهج السَّلفي، سواءٌ في الآثار التي سبقت الإشارة إليها، أو ما كان معروفًا لدى المذهب المالكي وسائر المذاهب الفقهيَّة المعتبرة التي شكَّلت بمجموعها المسلك الفقهي لعلماء السَّلف في مختلف القضايا الشرعيَّة؛ لعلَّ بعض الخطوات المهمَّة التي يجب على الجماعات الإسلاميَّة سلوكها للخروج من هذه الأزمة تكون بمجموعها فرصةً حقيقيَّة لتحقيق السلام المجتمعي، والرجوع إلى منهل السَّلف العذب الصافي، يمكننا حصرها في النقاط الآتية:

1. تسيير رحلات دعويَّة من شيوخ التيار السَّلفي وعلمائه لتوضيح المنهج الصحيح الذي يجب على الجماعات في ليبيا سلوكه، وتوعية هؤلاء بحجم الخطأ الذي وقعوا فيه، وهذا من آكد الواجبات على علماء السَّلفيَّة، وذلك لقوله تعالى: { وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ الله} [الحجرات:9].
2. الاستفادة من التذمر الشعبي الذي بدأ في الظهور، وجعله وسيلة ضغط على هذه الجماعات للرجوع إلى صوابها، وتعميق الصلات بين الدعاة المعتدلين ومؤسسات المجتمع المدني لتوضيح حقيقة السَّلفيَّة وتنقيتها من الشوائب التي ألصقت بها، حتى تكون كافة الشرائح في المجتمع الليبي مشاركة في الصلح والإصلاح.
3. التركيز على مبدأ القدوة الصالحة وإشاعته في النَّاس، وهذا المبدأ اقتبسه الصحابة رضون الله عليهم من المربي الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كانت حياتهم كلها اقتداءً به، لذلك سعدوا في دنياهم وكانت المحبَّة والأخوة شعارهم[1]. وفي الآخرة كانوا كما قال الله تعالى: {وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [التوبة/ 88]، فالقدوة الصالحة يُحكم عليه من خلال متابعته لهدي النبي صلى الله

---

1 كوصاياه عليه الصلاة والسلام بالأخوة والمحبة، ومنها قوله: "لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا...". **صحيح مسلم**/ 54.

عليه وسلم في الرفق بالناس والتزامه مبدأ الأخوة والمحبَّة، وكل من يحثُّ على الكراهيَّة والعنف، ويحرض على الاقتتال والاحتراب بين الأخوة؛ فليس بقدوة صالحة، ويجب الابتعاد عنه والنفرة منه والتَّحذير من اتباعه وموافقته.

الخاتمة

في ختام هذه الورقة ينبغي معرفة أن السَّلفية كمصطلح إسلامي ارتبط في حقيقته بالمثالية والتضحية خدمة للإسلامي والمسلمين، ولا علاقة لكثير من التصرفات التي يمارسها المتنطعون بالمعنى الحقيقي للسَّلفيَّة، ويمكن أن نسمي سلفيَّة الغلاة المتنطعين "**السَّلفيَّة البِدعيَّة أو المبتدعة**". كما تبيَّن لنا أنَّ المذهب المالكي في ليبيا المعاصرة قد حافظ لعدة عقود على ثوابت المنهج السَّلفي في العقيدة والعبادات والمعاملات والأخلاق، وكان علماؤه على قدرٍ كبير من المسؤوليَّة؛ حيث ظهر ذلك بجلاءٍ في حثهم على الأخوة ودوام المحبَّة، ولم يُعرف الوجه العنفي للسَّلفيَّة في ليبيا إلا بعد تسرُّب الفتاوى من خارج هذا القطر إلى بعض الشَّباب الذين لم يكونوا على قدر كافٍ من الوعي والفهم لحقيقة المنهج السَّلفي، فشوهوه بتصرفاتهم الطائشة التي قامت على فتاوى خاطئة، تستند في معظمها إلى رؤى سياسيَّة ومصالح لدول خارجيَّة تسعى في الأساس لوأد الثورة في ليبيا، ومصادرة حلم الليبيين في إقامة دولة العدالة والديمقراطيَّة .

التوصيات

تتميمًا للفائدة نوصي في ختام هذه الورقة بالنقاط الآتية:

1. إنشاء منابر إعلاميَّة على أسس علميَّة صحيحة، توضح حقيقة المنهج السَّلفي وتعيد له رونقه وبريقه.
2. التواصل مع قادة التيارات السَّلفية في ليبيا وحثهم على تقوى الله والرُّجوع إلى منهج السَّلف القائم على المحبة والأخوة والرحمة.

3. إقامة ندوات علميَّة يدعى إليها أقطاب السَّلفيَّة المعاصرة، ودعوتهم بإلحاح إلى إيجاد حلٍّ دائمٍ لمشاكل العنف التي تتهم بها التيارات السَّلفية مستندةً بالأساس إلى فتاوى هؤلاء العلماء، ليتحمَّلوا مسؤوليتهم كاملةً تجاه دين الله تعالى وتجاه الأمة التي عصفت بها الفتن باسم السَّلفية .

4. إقرار مواد في مناهج التربية الإسلامية للمعاهد والجامعات تتناول مسائل المناهج والجماعات المعاصرة بشيءٍ من التفصيل، وتوضح للطلبة والأكاديميين هذه القضيَّة بمختلف أبعادها، وأن لا علاقة للمنهج السَّلفي بما يدور من عنف في العالم الإسلامي اليوم.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانيًا: الكتب العلمية

ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. **مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز**. الرياض: دار القاسم للنشر، 1420هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د. ت].

ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 1999م.

ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجة**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر، [د. ت].

اجمال، عبد الله علي. **منظومة العقد النظر مع شرحها**. طرابلس الغرب: دار المختار، 2017م.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، 1422هـ.

حلمي، مصطفى، **السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية**، الإسكندرية: دار الدعوة، 1991.

رحيل، سالم فرج صالح. **الشيخ عيسى الفاخري حياته ومنهجه**. بنغازي: دار الفضيل للنشر والتوزيع، 2010م.

الشريف، ناصر الدين محمد. **الجواهر الإكليلية في أعيان ليبيا من المالكية**. عمّان: دار البيارق، 1991م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **العين**. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

القشيري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري. **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد. **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسِيرٍ من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**. تحقيق بشير البكوش ومحمد العروسي المطوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

ثالثًا: الأبحاث والمقالات

رحيل، سالم صالح فرج. "الوسطية وأثرها في مواجهة الجماعات المتطرفة". **مجلة الحضارة الإسلامية**. المجلد 19. العدد الأول. أبريل 2018.

الساعدي، سامي. مقابلة خاصة. مركز البحوث بتركيا. تاريخ المقابلة 12/ 10/ 2017.

غلبون، علي بن. "الشيخ العلامة محمد مفتاح قريو: حياته وآثاره الفقهية ومنهجه في الفتوى". **مجلة المدونة**. مج. 2. ع. 6. أكتوبر/ تشرين الأول 2015.



المنشود السياسي في الفكر السلفي المعاصر: قراءات في التجربة التونسية

علي بن مبارك[1]

الملخص

يتناول هذا المقال موضوع "المنشود السياسي في الفكر السلفي المعاصر: قراءات في التجربة التونسية"، ويطرح عدّة قضايا فكرية وسياسية وعقدية واقتصادية وثقافية وأمنية، تتعلّق بالسلطة والدولة وطبيعة العلاقة بالأنظمة الحاكمة، ومن والاها من أهل الفكر والسياسة. ولقد حاولنا طرح بعض المفاهيم التأسيسية من خلال دراسة تجارب سلفية تونسية متنوعة.

ينقسم العمل إلى مبحثين رئيسين، يتعلّق المبحث الأول بالفكر السلفي بين متطلبات الدعوة وحاجيات السياسة، ويعنى هذا المبحث بإعادة النظر في فكرة السلفية وقضاياها الأساسية، أمّا المبحث الثاني فيهتمّ بالاتجاهات السلفية في تونس بعد الثورة وتباين مشاريعها السياسية، وارتأينا أن نتحدّث في الخاتمة عن مستقبل السلفية في تونس وتحوّلاتها الممكنة.

---

1 أكاديمي تونسي، المعهد العالي للغات بنابل/ جامعة قرطاج.

تمهيد

تثير الظاهرة السلفية اليوم عدّة إشكاليات تتعلق بأهدافها وخلفياتها ومكوّناتها وآفاقها، واكتسب هذا الموضوع أهمية بالغة في العصر الرّاهن، وصار حديث الإعلاميين والسياسيين والأكاديميين والأمنيين، ومردّ ذلك يعود إلى بروز الحركات السلفية الجهادية بقوّة وبطريقة مفاجئة. وأدّى نجاحها إلى إرباك المشهد السياسيّ محليًّا وإقليميًّا ودوليًّا. وعلى هذا الأساس تزايد الاهتمام بالسلفية عربيًّا وعالميًّا بعد ظهور تنظيم الدولة الإسلامية بالعراق والشام (داعش)، وارتباط عدّة حركات سلفية جهادية به، ولذلك أصبحنا نجد في السنوات الأخيرة اهتمامًا أكبر بدراسة السلفية ومحاولة فهمها، واهتمت بعض هذه الدراسات العلمية[1] بالسلفية التونسية، وانعقدت بخصوص هذا الموضوع عدّة مؤتمرات وندوات، لم تستطع في أغلبها مقاربة الموضوع بصفة جدية وعميقة، واكتفت أغلبها بوصف الظاهرة دون الغوص في خلفياتها ومرجعياتها وآفاقها[2].

ارتأينا أن نتحدّث في هذا العمل عن المسألة السياسية في الخطابات السلفية المعاصرة من خلال التجربة التونسية، وطرح أسئلة من قبيل: كيف ينظر السلفيون إلى مسألة الحكم؟

---

1 نذكر على سبيل المثال الدراسات التالية:

- فتحي السعيدي، "التيار السلفي في تونس: التحولات والتحديات والآفاق"، **أعمال مؤتمر "التحولات السلفية" الدلالات، التداعيات والآفاق** (عمّان: مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية، 2013)، ص 22-25.
- محمد الحاج سالم (تحرير)، **السلفية الجهادية في تونس** (تونس: المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية، 2014). والكتاب متاح في:

https://www.slideshare.net/tkahlaoui/ss-50872784

- عادل بالحاج رحومة، "السلفيون والثورة التونسية: الهوية والمواطنة"، **مجلة عمران**، العدد 2، خريف 2016، ص 190-207.

2 نذكر على سبيل المثال مقال "تحوّلات السلفيين في تونس" للمهدي بن عبد الجواد، إذ تعمّق في شرح دلالات السلفية اللغوية والاصطلاحية والتاريخية، وتحدّث بإطناب عن شيوخ السلفية بتونس، كما تحدث عن أنشطة تيار أنصار الشريعة وزعيمه أبي عياض. لمزيد من التوسع انظر: المهدي بن عبد الجواد، "تحولات السلفيين في تونس بعد ثورة 14 جانفي/ يناير، الخارطة التونسية بعد الثورة"، دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012، ص 137-156.

وما هو موقفهم من الأنظمة السياسية السائدة؟ وكيف تنظر الخطابات السلفية المختلفة إلى الديمقراطية والتعددية والحرية السياسية وحقوق الإنسان والعدالة في مستوياتها المختلفة؟ وإلى أي مدى استطاعت الحركات السلفية أن تستوعب مرحلة ما بعد ثورات الربيع العربي؟ وهل استطاعت حقًّا أن تتمثّل مفهوم الدولة الوطنية بمهامها المختلفة؟ وإلى أي حدّ يمكن للحركات السلفية المعاصرة أن تسهم في بناء مشروع سياسي عربي يحقق العدل والحرية والكرامة والأمن؟

أوّلًا: الفكر السلفي بين متطلبات الدعوة وحاجات السياسة

قبل أن نثير القضايا المتعلّقة بهذا المبحث، نرى من الضروري منهجيًّا أن نقف عند بعض الخلفيات الاصطلاحية والتاريخية، حتى يتسنّى لنا فهم المسألة وتحليلها.

1/ المفهوم والدلالات

لا نهدف من خلال هذا العمل حصر تعريفات السلفية لغة واصطلاحًا، فقد تعمّق في هذا الأمر كثيرون[1]. ولا نرى في إعادة ما ذكروه فائدة، ولكنّنا سنتناول بعض المسائل المرتبطة بمفهوم السلفية تساعدنا على دراسة الإشكاليات التي طرحناها في مقدمة هذا العمل، ولعلّ أهمّ هذه القضايا ارتباط المفهوم بحركات سياسية مختلفة ومتناقضة أحيانًا، وهو ما جعل المصطلح ضبابيًّا، غير واضح المعالم؛ ولذلك لا بدّ أن نضع هذا المصطلح في سياقه الذي ظهر فيه، والتحوّلات التي طرأت عليه.

جدير بالذكر أنّ السلفية مسألة حضارية ثقافية بالأساس؛ إذ حاولت أن تجيب عن سؤال خطير طرحه روّاد النهضة الإسلامية منذ القرن الثامن عشر نصّه: لماذا تقدّم الغرب وتأخر المسلمون؟

---

1 نذكر على سبيل المثال: محمد عبد العزيز عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة** (الكويت: دار القلم، 1981).

دفعت صدمة الحضارة العلماء المسلمين إلى البحث عن حلول لقضايا التخلّف والتفكّك والجهل والفقر والصراع الطائفي، وتوصّل بعضهم إلى استنتاج مفاده أنّ نهضة الأمّة تكمن في العودة إلى السلف والأخذ عنهم والاستئناس بهم، واختلفت صورة السلف من عالم إلى آخر ومن جماعة دينية إلى أخرى، وتباينت المواقف فيما يتعلّق بكيفية الاستفادة من السلف ونجاعة الانفتاح على الواقع المعاصر بكلّ مدارسه ومناهجه وأفكاره، وعلى هذا الأساس ظهرت سلفيات مختلفة ومتباينة.

بالإضافة إلى ما سبق ذكره، أسهم انتشار السلفية، في صيغتها الوهابية، من خلال المؤسّسات الدعوية في طمس معالم عدّة مدارس سلفية أخرى، ونخصّ بالذّكر السلفية التنويرية على حدّ تعبير محمد الكثيري[1]، وأصبحت السلفية تقترن (أو تكاد) بأفكار محمّد بن عبد الوهاب، فلا يخلو خطاب سلفيّ من ذكر ابن عبد الوهاب والاستشهاد بنصوصه[2]، وتسبّب هذا الانزياح في نشوء سلفيات متمرّدة نزعت إلى التكفير واستعمال العنف. في المقابل، تراجعت السلفية الإصلاحية التنويرية التي تبنّت فكرة الجامعة الإسلامية ودعت إلى الانفتاح على الحضارة الغربية، ولم تعد أدبيات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما من رواد هذا التيار الإصلاحي تشدّ اهتمام السلفيين.

---

1 أول من استعمل اصطلاح السلفية التنويرية الكاتب المغربي: محمد الكثيري، **السلفية بين أهل السنّة والإمامية** (بيروت: دار الغدير، 1997).

2 من الصعب في مجال هذا البحث الضيّق أن نرصد حضور محمد بن عبد الوهاب الصريح والضمني في الأدبيات السلفية المختلفة، وقد يكون هذا الموضوع عنوان بحث مستقلّ، ولكنّنا سنشير إلى بعض الأدبيات على سبيل المثال، فقد حصر صالح العبود السلفية في فكر محمد بن عبد الوهاب، وخصّص عشرات الصفحات للحديث عن تأثيره في مختلف أرجاء العالم الإسلامي (الشام والعراق واليمن ومصر والمغرب والجزائر وليبيا وتونس والسودان)، انظر: صالح العبود، **عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي** (المدينة المنورة: المجلس العلمي في الجامعة الإسلامية، 1408هـ)، الجزء 2 (الفصل الخامس: أثرها في خارج سلطانها). وانظر أيضًا البحوث المتعلقة بتأثير محمد بن عبد الوهاب في الدعوات الإصلاحية في العالم الإسلامي وتايلند وغرب إفريقيا، وأصداء أفكاره في أدب محمد إقبال، والفكر الإصلاحي الجزائري: عمل جماعي، **بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1983)، ج2، ص291-498.

2/ تاريخ السلفية في تونس

سنحاول أن نتحدّث عن تاريخ السلفية في البلاد التونسية، وهي محاولة بسيطة نظرًا إلى غياب الدراسات الدقيقة في هذا المجال، ويمكن أن نستفيد من مراسلة محمد بن عبد الوهاب لعلماء تونس في القرن الثامن عشر وردّ علماء الزيتونة عليها، إذ خصّها عالم الدين الزيتوني عمر المحجوب (ت 1807) برسالة ردّ فيها على محمد بن عبد الوهاب، نقلها ابن أبي الضياف في كتابه **إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان،** تحت عنوان "الرسالة الرحمانية". يعكس ردّ عمر المحجوب رفضًا لأفكار محمّد بن عبد الوهاب ونقدًا لسلفيته، وفهمًا بديلًا للسلفية، فقد استهلّ محمد بن عبد الوهاب رسالته إلى علماء تونس بسرد مجموعة من الآيات القرآنية ركّزت على وحدة السبيل والصراط المستقيم[1]، وانتقد ما يقوم به أهل تونس من التوجه إلى الموتى، وسؤالهم النصر على العدى، وقضاء الحاجات، وتفريج الكربات التي لا يقدر عليها إلا رب الأرض والسماوات.

دافع عمر المحجوب في ردّه على محمّد بن عبد الوهاب عن آرائه المتعلّقة بالقرآن والسنة، وانتقده بخصوص "تكفير السلف والخلف"[2]. وهذا يعني أنّ مفهوم السلفية يشمل عدّة تيارات ظهرت في المغرب والمشرق، ولا يكاد بلد إسلاميّ يخلو من ظهور تيارات إصلاحية ذات منزع سلفي لا ترتبط بسلفية محمد بن عبد الوهاب، تنزع إلى إحياء ما كان سائدًا في العصور الإسلامية الأولى، وتدعو إلى الاستفادة من السلف، والاستئناس بهم من أجل فهم الواقع وتحدياته[3].

---

1 استشهد بنصّ الآية: "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى الله عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ الله وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ" / يوسف 108، كما استشهد بالآية 153 من سورة الأنعام: "وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ".

2 نص رسالة محمد بن عبد الوهاب والرد عليها:
http://maliket.a.m.f.unblog.fr/files/2009/08/livre7.pdf

3 تميّز في المشرق محمد عبده (ت 1905) الذي اعتمد منهجًا سلفيًّا عقلانيًّا كما هو حال أستاذه جمال الدين الأفغاني وتلاميذه مشرقًا ومغربًا، وللتوسع انظر: عائشة بن جلول، "الفكر الإصلاحي عند محمد عبده"، رسالة ماجستير في تاريخ الفلسفة (جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2017).

لا نهدف من خلال حديثنا عن ردّ علماء الزيتونة عرض ما جاء في هذه الردود، بل أردنا من خلالها فحسب التعرّف إلى بدايات دخول الفكر السلفي في صيغته الوهابية البلاد التونسية، ممّا سيساعدنا على فهم المحطّات اللاحقة. فقد كشف ردّ المحجوب عن خصوصية الثقافة المحلية الرافضة للروافد الفكرية الدينية الأجنبية، وبني هذا الرفض الضمني على أساس وجود مدرسة إصلاحية زيتونية تعود إلى الإمام سحنون وسعيد بن الحداد، وغيرهما من رواد الإصلاح الديني في تونس، وتمتد إلى خير الدين التونسي، وابن أبي الضياف، وسالم بو حاجب، وعبد العزيز الثعالبي، وتنزع هذه المدرسة أكثر نحو الفكر المقاصدي الذي يهتمّ بكليات الدين لا بفروعه والاختلافات المتعلّقة بها[1]. وهذا يعني أنّ شخصية التونسي الثقافية تنزع أكثر إلى المعارف الدينية المحلية، وتحترز من كلّ فكر وافد، ولعلّ هذا ما يفسّر محاولة بعض السلفيين التونسيين المعاصرين بعد الثورة الاقتراب أكثر من الفكر التونسي بمرجعياته المختلفة[2].

يثير ردّ عمر المحجوب عدّة أسئلة: لماذا هذا الصدام بين السلفية الوهابية وعلماء تونس في القرن التاسع عشر؟ وهل استفاد السلفيون اليوم من ذلك في بناء مشروعهم السياسي؟ وإلى أي مدى يمكن الحديث عن هجرة الأفكار السلفية من بيئة إلى أخرى دون مراعاة الخصوصيات المحلية؟ وإلى أي حدّ استجاب الخطاب السلفي لخصوصيات التراث الثقافي التونسي؟

---

1 اهتمّ الفكر الإصلاحي التونسي بعلم المقاصد، ولا غرابة أن نجد محمّد الطاهر بن عاشور يخص هذا العلم بكتاب، انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (الدوحة: وزارة الأوقاف القطرية، 2004).

2 انظر على سبيل المثال ردّ مركز سلف للبحوث والدراسات على وزير الشؤون الدينية التونسي السابق عبد الجليل سالم الذي أكد أمام نواب الشعب أنّ التكفير يستند أساسًا إلى أفكار محمد بن عبد الوهاب، واحتج المركز بالمالكية وعلمائها لتبرير التكفير، وهذا الأسلوب نجده في عدّة خطابات سلفية، تحاول أن تستند إلى المدوّنة المالكية للاقتراب من الثقافة التونسية. لمزيد التوسع تصفّح موقع مركز سلف:
https://salafcenter.org/300/

جدير بالذكر أنّ الفكر السلفي الحركي بدأ في الظهور والانتشار في سبعينيات القرن العشرين، بعد عودة مجموعة من الشباب ممّن تعرفوا إلى السلفية في المشرق (خاصة في السعودية ومصر) إلى البلاد التونسية، وتوخّوا في البداية الحذر والعمل السرّي نظرًا إلى رفض الحكومة التونسية حينها للفكر الإسلامي الحركي بكلّ أنواعه، ولم تكن هناك معلومات دقيقة حول التيارات السلفية السائدة عندها من حيث مقالاتها وقياداتها وارتباطاتها ومنشودها السياسي والاجتماعي.

بعد اندلاع ما عُرف بالثورة التونسية، ضعفت الدولة وتراجعت سلطتها، واستغل السلفيون هذا الوضع ليخرجوا ويعلنوا عن وجودهم، ونظّموا الخيام الدعوية، وساهموا في الأعمال الخيرية التطوعية، وبادر بعضهم بإنشاء أحزاب سياسية.

3/ السلفية وتحولات الربيع العربي في تونس

توصّل محمد أبو رمان في ورقته العلمية بمؤتمر "التحولات السلفية: الدلالات، التداعيات والآفاق" إلى استنتاج خطير مفاده أنّ الثورة التونسية أدّت دورًا أساسيًّا في تغيير العقائد السلفية، إذ "شكّلت صدمة كبيرة لمقولات السلفيين في التركيز على العمل الدعوي والتعليمي والتربوي، والاستنكاف عن العمل السياسي والإعلامي، دفعت بأبناء هذا التيار إلى قلب السجالات والعمل السياسي، وفرضت واقعًا جديدًا تطلّب إجابات مختلفة عن المرحلة السابقة، ما جرف السلفيين نحو التحولات الأخيرة"[1]. وهذا يعني أنّ التيار السلفي تفاعل مع الثورة التونسية تأثرا وتأثيرًا، وحاول الاستفادة منها قدر المستطاع، ولفهم المرحلة الجديدة (ما بعد الثورات العربية) عقدت القيادات السلفية الدولية مؤتمرًا في إسطنبول في شهر نوفمبر من سنة 2011، وطرح هذه المؤتمر موضوع "السلفيين وآفاق المستقبل".

أكد المتحدثون في هذا المؤتمر أنَّ الثورات العربية وفّرت فرصًا تاريخية: دعوية وسياسية واجتماعية، يجب استثمارها والتفاعل معها بإيجابية وبرؤية واعية. كما حذّروا من ثورات

---

1 محمد أبو رمان، "السلفيون العرب في لحظة الثورة: التحدي والاستجابة"، **أعمال مؤتمر التحولات السلفية: الدلالات، التداعيات والآفاق** (عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2013)، ص 14.

مضادة تصاعَد حراكها السياسي والإعلامي من أجل قطف ثمرات الثورات[1]، وتوج هذا المؤتمر بمجموعة من التوصيات والقرارات، تركز على مساندة الحركات السلفية في دول الربيع العربي، وتمّ التركيز على تونس بصفة خاصة، وعلى إثر ذلك قامت وفود من الدعاة السلفيين بزيارات متتالية إلى تونس من خلال جمعيات ثقافية تونسية قامت باستضافتهم[2].

لا نجد معطيات دقيقة بخصوص هذا الموضوع، ولا نجد قائمة رسمية بأسماء الدعاة السلفيين الذين دخلوا إلى تونس في تلك الفترة، والأماكن التي حاضروا فيها، والشخصيات التي التقت بهم وتفاعلت معهم، ولذلك ارتأينا أن نستعين بما ذكره أبو لبابة التونسي، أحد أبرز قيادات تنظيم أنصار الشريعة التونسي، في كتابه **لماذا شباب تونس هم من أكثر الغلاة في صفوف تنظيم الدولة؟** ونشر هذا الكتاب في صيغة رقمية في إطار "سلسلة حول أسباب انتشار الغلو في شباب تونس".

نبّه أبو لبابة التونسي إلى دخول أفواج من الدعاة المتشدّدين (حسب رأيه) أثّروا في الشباب التونسي، وأسهموا في توجيههم نحو الغلوّ والتطرّف، وذكر على سبيل المثال أبا حفص المغربي (محمد عبد الوهاب رفقي)، ومحمد الفزازي (الجهادي المتشدّد المغربي)، وأبا بصير الطرطوسي[3] (أحد أخطر منظري الفكر الجهادي)، وأكّد أنّ حركة النهضة زمن الانتخابات استدعت بعض الشيوخ المعروفين بقربهم من حركة الإخوان والتيار السروري[4]، من قبيل

---

1 انظر: نص بيان مؤتمر السلفيون وآفاق المستقبل:
http://albayan.co.uk/RSC/page.aspx?ID=17

2 يمكن أن نذكر على سبيل المثال "جمعية الإيثار والدعوة الإسلامية" التي استضافت وجدي غنيم، كما استضافت عائض القرني، ويترأس هذه الجمعية محرز دندانة.

3 أبو لبابة التونسي، **لماذا شباب تونس هم من أكثر الغلاة في صفوف تنظيم الدولة**، ص 6، كتاب رقمي متاح عن بعد:

https://justpaste.it/n731

4 يجمع التيار السروري بين المرجعيتين السلفية والإخوانية، أسّسه محمد سرور زين العابدين، وهو أحد أبرز قيادات الإخوان المسلمين بسوريا، انتقل إلى السعودية وتأثر بالسلفية، ولهذا التيار أتباع في تونس. لمزيد التعمق انظر مقال إسلام المراغي في موقع **إضاءات**: "محطات السرورية (1) : كيف شكل الإخوان بدايات التيار السعودي":

https://bit.ly/2lw4vXA

محمد حسن ولد الددو (الموريتاني)، ومحمد موسى الشريف (السعودي)، وسعد البريك (السعودي)، وعائض القرني (السعودي) وآخرين، ثمّ دخلت هذه الحركة في مواجهة شرسة مع العلمانيين، واستدعت مرّة أخرى بعض الدعاة السلفيين لضرب الفكر العلماني ومحاربته، فاستضافت وجدي غنيم[1]، ونبيل العوضي (كويتي سحبت منه الجنسية)، ومحمد العريفي (سعودي)، ومحمد حسان (مصري تلميذ ابن باز والعثيمين). وأكّد أبو لبابة التونسي أنّ الأمن التونسي سمح خمس مرّات بدخول أحمد بن عمر الحازمي (السعودي)، وفي كلّ مرّة يبقى أسبوعًا أو أكثر يتجول بين المدن التونسية يلقي فيها المحاضرات، "وكان كثير الحديث عن مسائل الكفر والإيمان وتسبب في انتشار الغلوّ في صفوف التيار الجهادي، وإحداث فرقة بين أبنائه"[2].

ونتج من هذه الحركية الصاخبة والتحوّلات السريعة ظهور عدّة تيارات متباينة في مواقفها السياسية من حيث المفاهيم والأطروحات، ويتجلّى هذا التباين أساسًا في المنشود السياسي للحركة السلفية، وموقفها من التعددية والديمقراطية والجمهورية والدستور والبرلمان والتشريعات والشريعة، وغيرها من القضايا السجالية.

ثانيًا: الاتجاهات السلفية بتونس بعد الثورة وتباين مشاريعها السياسية

يعدّ تصنيف الحركات السلفية إلى تيارات وجماعات مدخلاً أساسيًّا لفهم أفكارها وتمثّل أطروحاتها، وقد أسهمت عدّة عوامل في تعدّد الجماعات السلفية وتباين مشاريعها العقدية والسياسية إلى حدّ التناقض والتقاتل أحيانًا، فمفهوم السلفية ما زال -كما كان في بدايته- غامضًا مضطربًا، إذ "يرافقه الكثير من الغموض من حيث دلالته المعرفية، أو بيان

1 يعدّ وجدي غنيم من أبرز قيادات الإخوان المسلمين بمصر، يقيم حاليًا بتركيا، أُحيل على القضاء التركي، في أغسطس 2017، بسبب هجومه على شخصيات تونسية رسمية وتكفيره رئيس الدولة التونسية بعد دعوته للمساواة في الإرث بين الرجل والمرأة.

2 أبو لبابة التونسي، المرجع نفسه، ص 6.

نشأته والتطورات التي داخلته... وقد زاد من غموضه وتعقيداته، تشابك وتداخل المسائل السياسية والتاريخية والعقدية والمعرفية"[1].

استطاع الفكر السلفي، بصيغته المشرقية ومرجعياته الوهابية، أن ينتشر منذ سبعينيات القرن العشرين بسرعة في معظم الدول الإسلامية، ووجد نفسه في صدام مع حكومات عاتية تحتكر الشأن الديني، ومجتمعات محافظة تتمسك بتقاليدها، وأصبحت السياسة محور الخطاب السلفي وشاغله، وأصبح الخطاب السلفي يهتمّ أكثر بالسياسة وأنظمة الحكم والعلاقات الدولية، وعلى هذا الأساس ظهرت عدّة توجهات سياسية سلفية، ولم تكن الحركة السلفية التونسية استثناء، بل تأثرت بما شهدته الحركات السلفية العالمية من تحوّلات وتطوّرات.

كان السلفيون التونسيون، بمختلف اتجاهاتهم، يؤمنون بمحورية العمل الدعوي، وهذا الخيار نجده أيضًا عند بقية الحركات الإسلامية (حركة النهضة وحزب التحرير)، ولكن الثورة التونسية أربكت هذه المنطلقات؛ فقد اندلعت هذه الثورة في غفلة من رجال الدين والمثقفين وقيادات الحركات الإسلامية بكلّ توجهاتها، فلا أحد كان ينتظر هذا التحرّك الشعبيّ بذلك الحماس وتلك الفاعلية.

أصبحت الحركات السلفية التونسية بعد الثورة واضحة للعيان، بكلّ تناقضاتها وارتباطاتها المحلية والإقليمية والدولية، وتباينت أطروحاتها السياسية حدّ التناقض، خاصّة فيما يتعلّق بكيفية فهم الدولة الوطنية والدستور والقوانين السائدة، وطبيعة العلاقة مع بقية الأطراف السياسية المختلفة، كما تباينت مواقف هذه الحركات في مدى مشروعية قتال الأنظمة الحاكمة وأعوانها.

1/ **السلفية العلمية**: يركز هذا التيار السلفي أساسًا على العلوم الشرعية تعليمًا وتعلّمًا، ويهتمّ أساسًا بالجوانب الفقهية والعقائدية، ويتقيد أتباع السلفية العلمية بمراجع السلفية العلمية التقليدية الموجودة داخل تونس وخارجها.

---

1 عبد الغني عماد، **السلفية والسلفيون، الهوية والمغايرة: قراءة في التجربة اللبنانية** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي)، 2016، ص 21.

وجدير بالذكر أنّ هذه الجماعة السلفية منتشرة في مختلف أرجاء تونس، ولا يجد أتباعها حرجًا في إظهار ميولهم السلفية، ورغم ذلك لا نجدهم يعملون في إطار جماعة موحدة أو هيكل تنظيميّ واضح، بل هي جماعات متفرقة، ترتبط كل جماعة بمسجد مخصوص، وتتبع شيخًا محدّدًا ممن تلقوا العلوم الشرعية عن كبار علماء السلفية المعروفين، خاصة في السعودية ومصر.

تميزت السلفية العلمية بمواقف سياسية "ناعمة" تعتمد سياسة الأولويات، وتنتهج خطّة براغماتية ترى من خلالها ضرورة الحفاظ على العمل الدعوي وتعليم العلوم الشرعية، ولذلك تجنبت هذه الحركة السلفية التصادم مع الحكومة، أو محاربة المجتمع التونسي، وعلى هذا الأساس حرّمت السلفية العلمية الخروج على الحاكم، ورفضت تكفير المجتمع التونسي، وراهن شيوخها وأتباعها أساسًا على الدعوة والتربية[1] .

أيّدت أغلب الاتجاهات السلفية العلمية حركة النهضة (ذات المرجعية الإخوانية) بعد اندلاع الثورة التونسية، وفوز النهضة في الانتخابات التشريعية سنة 2011، واضطلاعها بإدارة شؤون البلاد في إطار ائتلاف حكومي، وعُرفت خطابات كلّ من النهضة والسلفية العلمية بالتعاطف المتبادل، ولذلك اتهمت السلفية العلمية من قبل بقية السلفيات الأخرى، خاصة الجهادية، بالضلال وفساد العقيدة، ومساندة أهل الطاغوت.

يعدّ البشير بن حسن من أهمّ مراجع السلفية العلمية بتونس، وأشدّهم تأثيرًا وتوجيهًا لشباب السلفية العلمية. وجدير بالذكر أنّ بن حسن درس العلوم الشرعية بمعهد الحرم

1 انظر تصريح زعيم السلفية العلمية بتونس البشير بن حسن: "لا يمكن تطبيق الشريعة قبل تربية الأجيال وندعم حركة النهضة في توجهاتها":

https://www.babnet.net/rttdetail-56542.asp

المكي الشريف بمكة حيث تتلمذ على عدّة علماء دين من قبيل ابن عثيمين[1] وصالح بن حميد[2] وعبد الله البسام[3]. ولقد تبيّن لنا من خلال الاطلاع على صفحة البشير بن حسن في شبكة التواصل الاجتماعي "فيسبوك" أنّ فكر الرجل شهد تطوّرًا ملحوظًا، خاصة فيما يتعلّق بالموقف من المملكة العربية السعودية ومراجعها الدينية. إذ نجد لديه في الآونة الأخيرة انتقادًا للسعودية ومواقفها الإقليمية والدولية وعلاقتها المشبوهة بالولايات المتحدة وإسرائيل. كما انتقد بن حسن الملك السعودي وولي العهد، وتهجّم على كبار علماء السعودية بعد قتل جمال خاشقجي بقنصلية السعودية بإسطنبول يوم 2 أكتوبر 2018، ونشر على صفحته، على فيسبوك، مقطع فيديو يوثّق صلاة الجنازة التي أدّاها من أجل خاشقجي بأحد مساجد فرنسا[4].

تعكس هذه المواقف تقارب السلفية العلمية مع حركة النهضة في مواقفها السياسية وأطروحاتها الفكرية، فالمواقف متشابهة ومتكاملة أحيانًا، ولذلك لا نجد نقدًا صريحًا لحركة النهضة، باستثناء بعض الإشارات المتعلّقة بمحاربة الفساد والفاسدين وتخاذل الحكومة التونسية في هذا الموضوع.

---

1 يعد محمد بن صالح العثيمين من أهمّ علماء الدّين بالمملكة العربية السعودية في العصر الحديث، وأشدّهم تأثيرًا على الخاصة والعامّة، ترك عدّة مؤلفات، من أهمّها: **القول المفيد في كتاب التوحيد**، و**شرح مقدّمة التفسير**، توفي سنة 2001.

2 يعدّ صالح بن حميد من أبرز علماء الدين السعوديين المعاصرين، ويهتمّ أساسًا بالقضايا الفقهية، ولمزيد التعرّف على مؤلفاته تصفّح موقعه الرسمي:

https://ibnhomaid.af.org.sa/

3 يعدّ عبد الله البسام من أهمّ الشخصيات الدينية في المملكة العربية السعودية في العصر الراهن، اضطلع بعدّة وظائف رسمية، من أهمّ مؤلّفاته: **خلاصة الكلام على عمدة الأحكام**، و**نيل المآرب تهذيب عمدة الراغب**.

4 تابع كلمة البشير بن حسن بخصوص مقتل خاشقجي:
https://www.youtube.com/watch?v=T0bdVoHsKeU

ولقد شدّت انتباهنا خطبة للبشير بن حسن، منشورة في صفحته على فيسبوك[1]، تقدّم قراءة سلفية جديدة تتعلّق بالتوحيد، إذ ركّز على مفهوم التوحيد، وانتقد الطرح السلفيّ التقليدي له، وأكّد أنّ التوحيد يجب أن يكون في خدمة وحدة المسلمين وتوحيدهم كما فعل الرسول من قبل، لا تفريقهم وترهيبهم، ورأى أنّ بعض السلفيين يتغنون بالتوحيد، ويتجملون به، ويختزلونه في ذواتهم وهم أبعد الناس عنه، وتساءل أين الأخوة التي يتحدثون عنها وهم يقتلون إخوانهم، وأكد أنّ التوحيد يتناقض مع تقديس أشخاص مهما كانوا، وأكّد أنّ التوحيد الذي جاء به الرسول لا يمكن حصره في كتاب **التوحيد**[2] أو غيره من الكتب والمتون. ويعدّ هذا التوجّه نشازًا، يناقض بقية المواقف السلفية بتونس، بما في ذلك السلفية العلمية، إذ تعظّم جميعها كتاب **التوحيد** لمحمد بن عبد الوهاب وما تعلّق به من شروح[3].

يمكن أن نتبيّن ذلك من خلال قراءة سريعة في موقع التواصل الاجتماعي: "المكتبة السلفية الشاملة بتونس"[4]، ويضطلع هذا الموقع بعرض الكتب العلمية السلفية وبيعها من خلال خدمات البريد، ونجد أساسًا مجموعة كتب المستوى الثاني المتعلّقة بطلبة العلم، ومن بينها عدّة كتب شارحة لكتاب **التوحيد**، منها على سبيل المثال **كتاب إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد** لصالح الفوزان، وكتاب **القول المفيد في شرح كتاب التوحيد** لمحمد بن صالح العثيمين.

---

1 انظر صفحة البشير بن حسن:
https://www.facebook.com/Bachire.Ben.Hsan/videos/2415024671844826/

2 يعتبر كتاب **التوحيد** لمحمد بن عبد الوهاب الكتاب الأساسي المعتمد من قبل الحركات السلفية في المسائل العقائدية.

3 نذكر على سبيل المثال ما نشر بموقع التواصل الاجتماعي "السلفية في تونس"، إذ نجد شرح كتاب التوحيد لمحمد سعيد رسلان (سلفي مصري)، تصفّح:
https://www.facebook.com/salafiatunisia/posts/487340877986528

4 راجع موقع "المكتبة السلفية الشاملة بتونس":
https://www.facebook.com/maktaba.salafiya.shamela/posts/591489294285371

في ضوء ما سبق، يمكن أن نفهم السجال السلفي- السلفي بتونس. وجدير بالذكر أنّ البشير بن حسن حظي بأغلب الرّدود والانتقادات؛ إذ اتهمته عدّة شخصيات سلفية بالنفاق والضلال، ونستطيع أن نفهم التباين بين سلفية البشير بن حسن، والسلفية الجهادية من خلال الحوار التلفزي[1] الذي انعقد بينه وبين بلال الشواشي[2] أحد قيادات السلفية الجهادية، وتناول عدّة قضايا تتعلّق بمشروعية تصنيف تونس دار حرب، والموقف الشرعي من البرلمان التونسي ونواب الشعب، وأكّد البشير بن حسن أنّ التكفير لا علاقة له بمنهج السلف، واعتبره خطابًا هجينًا لا علاقة له بالدّين، كما اعتبر أنّ كلّ من يكفّر مسلمًا ليس سلفيًّا، ولا يمكن أن يكون من أهل السلف، وعلى هذا الأساس انتقد الفتاوى السلفية التي تكفّر الدولة وتصفها بالطاغوت، وتكفّر كلّ من يلتحق بصفوف الأمن والجيش والوطني. وفي المقابل اعتبر بلال الشواشي التكفير من صلب عقيدة المسلمين، وركز على تكفير من حكم بغير ما أنزل الله، ورأى أنّ كلّ من شرّع قوانين من غير شرع الله، فقد جعل من نفسه إلهًا يُعبد من دون الله، وأحال في حديثه على أسامة بن لادن، وأطنب في مدحه وتبجيله.

يعكس هذا الحوار التلفزي أزمة مرجعيات تعيشها الحركة السلفية التونسية، فمن جهة حاول البشير بن حسن أن ينجز خطابًا منسجمًا من حيث الشكل والمضمون مع بقية الأطراف السياسية العلمانية والإسلامية والدستورية وغيرها، كما حاول أن يتحدّث من خلال مرجعيات إسلامية عامّة تقرّبه أكثر من الواقع التونسي، ومن جهة ثانية حاول الشاب السلفي الجهادي بلال الشواشي أن يصوغ خطابًا سياسيًّا مناقضًا للجميع، ومعارضًا لثقافة

1 فضائية "التونسية":
https://www.youtube.com/watch?v=WkIx0YJgOvA

2 يعدّ بلال الشواشي من قيادات السلفية الجهادية، وظهر بعد الثورة في عدّة فضائيات تونسية باعتباره ناطقًا رسميًّا باسم جماعة أنصار الشريعة، التحق بتنظيم جبهة النصرة (فتح الشام لاحقًا)، ثمّ انشقّ عنه، وبايع تنظيم داعش، وحارب في صفوفه في سوريا، ويرجح بعض الخبراء أن يكون هو الناطق الرسمي باسم تنظيم الدولة المعروف بأبي حسن المهاجر، انظر مقال: منية العرفاوي، "بعد أشهر من غموض هوية المتحدّث الرسمي باسم "داعش": هل يكون بلال الشواشي هو نفسه أبو الحسن المهاجر"، صحيفة **الصباح**، 15 جوان/ يونيو 2017:
https://bit.ly/2kqFXiv

التوافق والحوار. ولقد حاول قدر الإمكان أن يحتجّ بآراء شخصيات سلفية مشرقية غريبة عن الثقافة التونسية، صُنفت في أغلبها شخصيات إرهابية، وعلى رأسها زعيما تنظيم القاعدة أسامة بن لادن وأيمن الظواهري.

نتج عن هذا الاختلاف في المرجعيات والاستراتيجيات دخول حركة السلفية العلمية في صراع مع بقية الحركات السلفية، خاصة الجهادية منها، إذ تبادلت معها الاتهامات، وأكّد البشير بن حسن عدّة مرات أنّ الحركات السلفية الجهادية صنيعة الاستخبارات الأجنبية، وتهدف إلى تمزيق الأمّة وخدمة الطغاة الحقيقيين[1]، وهذا يعني أنّ السلفية الجهادية لا تتبنّى مشروعًا سياسيًّا واضحًا، بل كانت وسيلة تُوظَّف محليًّا وإقليميًّا ودوليًّا لأجندات سياسية محدّدة. وفي مقابل اتهامات البشير بن حسن ظهرت عشرات الردود السلفية الغاضبة تتهم البشير بن حسن في دينه وتسمه بالضلال وفساد العقيدة[2].

2/ **السلفية الحركية**: تؤمن السلفية الحركية، رغم اقتناعها بأساسيات المنهج السلفي، بضرورة تكوين حركة سياسية تعمل ضمن هيكل سياسي واجتماعي موحد. وتأثرت هذه الجماعة بدورها بالتيار السروري[3]. وترى هذه الحركة ضرورة المشاركة في الحياة السياسية من خلال بعث أحزاب وجمعيات، وتعود أصول هذه الحركة إلى منتصف ثمانينيات القرن العشرين، وعُرفت حينها بـ"الجبهة الإسلامية التونسية"، وأثارت هذه الجبهة مخاوف الحكومة التونسية وعدّة أطراف أجنبية، واستطاعت الدولة التونسية القضاء على هذا

---

1 انظر:

https://www.babnet.net/rttdetail-155097.asp

2 انظر على سبيل المثال: القول الحسن في الرد على افتراءات البشير بن حسن:

http://sunnafiles.com/rudoudshareyaa/39-alwahabeya/bashiribnhasan/208-2012-04-18-09-09-29.html

3 يعدّ التيار السروري (أو السرورية) من أهمّ التيارات السلفية المعاصرة، وينسب هذا التيار إلى نسبة إلى محمد سرور زين العابدين الذي كان ينتمي إلى تيار الإخوان المسلمين بسوريا، ثمّ تأثر بالسلفية بعد انتقاله إلى المملكة العربية السعودية للعمل في مجال التدريس، وتجمع السرورية بين المرجعيتين السلفية والإخوانية القطبية، واستطاع هذا التيار أن يؤثر في عدّة حركات سلفية في العالم، بما في ذلك تونس.

التشكيل السياسي، وفرّت بعض قياداته إلى أوروبا، لتعود بعد الثورة التونسية بفكر جديد، ومراجعات فكرية وسياسية، فأنشأت أحزابًا سياسية[1] تؤمن بـ"الدولة المدنية" و"الانتخابات" و"إرادة الشعب" ،وكشفت برامجهم الحزبية وتصريحات قيادتهم في الإعلام رغبتهم في المشاركة السياسية والقبول بقواعد الديمقراطية وشروطها.

تأسّست تحت هذا العنوان مجموعة من الأحزاب، لعلّ أبرزها "حزب جبهة الإصلاح" الذي تحصّل على ترخيص العمل سنة 2012، وترأسه محمد خوجة. وقد أعلن هذا الحزب عن برنامجه الانتخابي سنة 2012، وأثار هذا البرنامج عدّة مسائل مبهمة: من قبيل الحديث عن الحدود الجغرافية الواهية والمصطنعة والدعوة إلى إلغائها ممّا يمسّ بالسيادة القطرية للدولة، ولكن البرنامج تضمن أفكارًا جديدة غير مألوفة في التقاليد السلفية، من أهمها:

– أظهر الحزب تعاطفًا وتعاونًا مع حركة النهضة ودعا أنصاره إلى انتخاب الحركة سنة 2012.

– القول بوجود جوانب مفيدة ونافعة في القانون المدني تكمِّل الشريعة الإسلامية، ولا تعارض بينهما.

– الاعتراف بالانتخابات والتناوب على السلطة والفصل بين السلطات.

– الدفاع عن الحرية في التفكير والمعتقد والعمل السياسي.

غير أن واقع الحال لم يكن مطابقًا للخطاب، إذ نشر الحزب، على صفحته بموقع التواصل الاجتماعي (فيسبوك)، أجزاء من أعمال مؤتمر أنصار الشريعة بالقيروان (2012)، كما تبنّى دعوة القيادي الجهادي الداعشي أبي أيوب التونسي (ت 2015) إلى الجهاد في تونس، وهذا يعني أنّ هذا التيار السلفي ما زال يعيش مخاضًا فكريًّا سياسيًّا، ولم يستطع تجاوز الخطاب السلفي التقليدي رغم إظهاره ما يخالف ذلك.

1 هذه الأحزاب هي: حزب الرحمة (2012) وترأسه سعيد الجزيري، وحزب الأصالة (2012) وترأسه مولدي علي المجاهد، وحزب جبهة الإصلاح وترأسه عند التأسيس سنة 2012 محمد خوجة، ويترأسه حاليًا رشيد الترخاني.

وجدير بالذكر أنّ الأحزاب السياسية ذات الخلفية السلفية الحركية فشلت في استقطاب الناس وتقديم مشاريع سياسية حقيقية، ولم تستطع أن تعدّل صورة السلفية ونظرة التونسيين إليها، رغم قبولها بقيم الحداثة السياسية والقوانين المدنية.

فشلت هذه الأحزاب السلفية في انتخابات 2011 فشلًا ذريعًا، فخيّبت آمال السلفيين ومن تعاطف معهم، ولم تحرز هذه الأحزاب السلفية أي مقعد في مجلس النواب، وظهر حجمها الحقيقيّ، وموقف الشعب منها، فقد أكّدت تلك الانتخابات أنّ السلفية السياسية لم تستطع إقناع المنتخبين بجدية طرحها، إذ إنها عكست في خطاباتها تناقضات عدّة، ولم تقم بمراجعات فكرية وعقدية حقيقية، ولم يكن التحوّل المعلَن غير شعارات سياسية لم تقنع التونسيين.

بالإضافة إلى ذلك، لم تستطع هذه الأحزاب أن تقدّم في حملتها الانتخابية برامج واضحة وعملية، أو بدائل يمكن أن تساعد على التغيير نحو الأفضل وتحقيق الحريات والعدالة، ولقد بيّنت نتائج تلك الانتخابات أنّ المجتمع لا يمكن أن يكون حاضنًا للفكر السلفي، وذلك لعدّة اعتبارات تاريخية وثقافية تحدثنا عنها سابقًا.

3/ **السلفية الجهادية:** تعتمد السلفية الجهادية على عدّة روافد فكرية ذات مرجعية سلفية قديمة وحديثة، كما تعتمد على تنظيرات سيد قطب. بدأ هذا التيار السلفي يظهر أساسًا بعد عودة الأفغان التونسيين إلى البلاد التونسية، وقيامهم بعدّة عمليات فردية، من قبيل تفجير الكنيس اليهودي بجزيرة جربة بواسطة سيارة مفخخة سنة 2002. ثم تطورت العمليات لتأخذ طابعًا جماعيًا. مع ذلك، لم يكن هذا التيار الديني المتشدّد يجلب الانتباه في ذلك الوقت، ولم تكن وسائل الإعلام التونسية تتحدث عنه بحرّية، لذلك لم تكن السلفية الجهادية ظاهرة سياسية، بل كان تيارًا صغيرًا، يحمل بين طياته عدّة تناقضات وصراعات، استطاع نظام الحكم آنذاك توظيفها، كما وظّف غيرها من التيارات السياسية.

لا تؤمن السلفية الجهادية مطلقًا بالديمقراطية ومؤسّساتها، والقانون وتشريعاته، ويكفّر زعماء هذا التيار الأنظمة الحاكمة وكل من رضي بها، أو تعامل معها. وقد عاد هذا التيار السلفي بقوة بعد الثورة التونسية في إطار ما عُرف بجماعة "أنصار الشريعة" التي صنفتها

الحكومة التونسية سنة 2013 حركة إرهابية، واستطاع هذا التيار السلفي الجهادي أن ينتهز حالة الفوضى التي عمّت البلاد، وما صحبها من ضعف في أداء الحكومات المتتالية، فنصب الخيام الدعوية، واستضاف دعاة السلفية، واستقطب الشباب وحمّسه للجهاد خارج البلاد وداخلها، ولنا في خطابات القيادي السلفي والجهادي خميس الماجري خير مثال على ذلك، فقد كان يحرّض الشباب السلفيين على السفر إلى سوريا قصد الجهاد[1]، واعتبر ذلك خروجًا من دار الكفر، ولذلك اعتبر الماجري، في تغريدة له بموقع التواصل الاجتماعي (تويتر)، أنّ "كفار تونس أشدّ كفرًا من إبليس"[2].

تزعم حركة أنصار الشريعة الجهادية أبو عياض (سيف الله بن حسين) الذي كان في بدايته من شباب الحركة الإسلامية بتونس ذات الخلفيات الإخوانية. وظهر رموز هذا التيار السلفي في سائل الإعلام بُعيد التحوّل السياسي الذي شهدته البلاد، ونفوا مطلقًا أن تكون تونس دار حرب وجهاد، كما احتضنوا ثقافة البلاد واستشهدوا في أحاديثهم بالفقه المالكي وعلماء تونس المعروفين، وكاد الناس يصدقون أنّ السلفية الجهادية في تونس قد "تتونست"، وتصالحت مع المجتمع وتقاليده، ولكن الصدمة كانت قوية حينما تواترت الاغتيالات، والتفجيرات، وقتل المواطنين العزل، وتأكد وقوف هذا التنظيم وراء هذه العمليات الإرهابية، ولم تجد الجماعة الجهادية بدًّا من الكشف عن وجهها الحقيقيّ، فأعلنت الجهاد ضدّ الحكومة التونسية، واعتبرت الساحة التونسية ساحة حرب، وشرعت في قتل

1 انتقد الصحفي التونسي سمير الوافي خميس الماجري لفرح الأخير بنجاح ابنته في امتحان الباكالوريا بفرنسا في حين يرسل شباب تونس للموت، انظر:
http://zoomtunisia.tn/article/top/6300.html

2 انظر:
https://twitter.com/khamis_almejri/status/909741748204826624

العسكريين والأمنيين والمواطنين الأبرياء[1]، وفي هذا الإطار يتنزّل توعّد أبي عياض، زعيم حركة أنصار الشريعة الجهادية، وتهديده بتحويل تونس إلى أفغانستان جديدة[2].

لا نعرف الكثير عن هذا التنظيم الجهادي، فأدبياته قليلة، وأنشطته سرية، ويعتمد في تنظيراته أساسًا على المؤلفات السلفية الجهادية المعروفة[3]. ولقد استفدنا من كتاب **لماذا شباب تونس هم من أكثر الغلاة في صفوف تنظيم الدولة؟**" لأبي لبابة التونسي.

وندرك من خلال قراءة هذا الكتاب أنّ المنشود السياسي للسلفية الجهادية تغلب عليه الفوضى ويسوده العبث، فقارئ الكتاب لا يكاد يخرج بفكرة واضحة عن مشروع السلفية الجهادية السياسي: فما هي غايتهم من العمل المسلّح؟ وكيف ينظرون إلى الدولة المنشودة؟ وكيف يتمثلون السلطة وعلاقة الحاكم بالمحكوم ومسألة المواطنة؟ وكيف يفهمون الحرية والعدالة والسلم المجتمعي؟

من الصعب العثور على إجابات شافية كافية، فلغة الهدم غلبت منطق البناء، وروح الكراهية هيمنت على أساسيات التواصل البشري، وعلى هذا الأساس لا نجد رؤية دقيقة للبديل السياسي، بل نجد بعض الأفكار المبعثرة فحسب، ويمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

– مدح الثورة التونسية التي وفّرت للسلفيين الجهاديين فرصة الظهور والتأثير، والتحذير من الثورة المضادة التي تستهدف الجهاديين، ويقودها "الطاغوت"، كما يسميه أبو لبابة التونسي، ومن تحالف معه من العلمانيين والإعلاميين، ومن تعاون معها من

1 يمكن أن نذكّر بقتل ثلاثة رعاة غنم بجبل الشعانبي بولاية القصرين والتشنيع بهم.

2 انظر مقال: "أبو عياض يتوعد بأفغنة تونس في أخطر تهديد سلفي للحكومة":
https://www.turess.com/alhiwar/24418

3 يمكن أن نذكر على سبيل المثال الكتب التالية:
– دعوة المقاومة الإسلامية العالمية لأبي مصعب السوري.
– الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج.
– ملّة إبراهيم لأبي محمد المقدسي.
– مسائل في فقه الجهاد لأبي عبد الله المهاجر.
– رسالة العمدة في إعداد العدّة للجهاد في سبيل الله لعبد القادر بن عبد العزيز.

الإسلاميين وبعض السلفيين. وفي هذا السياق انتقد أبو لبابة التونسي حركة النهضة لأنّها دخلت المعترك السياسي، و"فشلت أشدّ الفشل وتراجعت عن ثوابتها تحت ضغط الواقع"[4]، كما تهجم على "رابطة علماء تونس"[2] لأنها ندّدت بالعمليات الإرهابية التي اقترفتها السلفية الجهادية، وتهجّم على البشير بن حسن، زعيم السلفية العلمية بتونس، لأنّه قدّم محاضرة بعنوان "خوارج العصر"، اعتبر فيها السلفيين الجهاديين مارقين من الدين.

– نفهم ممّا سبق أنّ المشروع السياسي الجهادي يبدأ بإقصاء الجميع ممّن خالفوا أفكار الجهاديين، ورفض التعاون معهم، ويدخلنا هذا الخطاب في دائرة مغلقة، تنزع نحو العدمية والعبثية والفوضى وإدارة التوحش[3] كما تنظّر لها الأدبيات السلفية الجهادية المعاصرة.

– عرف المنشود السياسي عند السلفية الجهادية اضطرابًا انعكس في مستوى القيادات؛ إذ تفاقمت الخلافات بينها إلى حدّ الشقاق والتنافر، وفي هذا الإطار تحدّث أبو لبابة عن الخلاف بين زعيمي التيار الجهادي: أبي عياض والخطيب الإدريسي، حيث رفض الأخير تشكيل تنظيم حركي سياسي تحت مسمّى "تنظيم أنصار الشريعة"، ورأى "أن الواقع لا يساعد على ذلك وأنّ العمل بدون تنظّم أو اسم أفضل في ذلك الوقت"، وحجّته أنّ "التنظّم لا يجوز وأن الشباب يحتاجون إلى تأطير وتدريس وتعليم قبل كل شيء"[4]. وينطلق هذا الموقف الرافض لوجود تنظيم سياسي ذي خلفية سلفية جهادية أنّ التفكير في بناء دولة إسلامية قبل تهيئة المناخ المناسب وإقناع الناس بذلك ضرب من العبث ونتائجه وخيمة، و"اشتدّ هذا الصراع كثيرًا وبدأت تظهر علامات التشرذم والفرقة والطعن والتشكيك والاتهام الباطل، حتّى وصلت إلى الفجور في الخصومة وتخوين المخالف وغير ذلك من

4 أبو لبابة التونسي، **لماذا شباب تونس هم من أكثر الغلاة في صفوف تنظيم الدولة**، ج2، ص 7.

2 خصّ بالذكر حسين شوّاط، ومختار الجبالي، وطه بوسريح، وكمال المرزوقي... وتضمّ رابطة علماء تونس مجموعة من علماء الدين السلفيين، ولم نرصد لها نشاطًا واضحًا منذ تأسيسها.

3 يعتبر كتاب **إدارة التوحش** لأبي بكر ناجي من أخطر الكتب السلفية الجهادية في العصر الراهن، للاطلاع على هذا الكتاب انظر النسخة الرقمية المتاحة في:
https://archive.org/details/dorarr.blogspot.com-books

4 أبو لبابة التونسي، **لماذا شباب تونس هم من أكثر الغلاة في صفوف تنظيم الدولة**، ج2، ص 13.

علامات الفرقة والتشرذم"[1]. تعكس هذه الشهادة حدّة الخلاف بين الجماعات السلفية الجهادية بتونس، وغياب رؤية واضحة بخصوص المشروع السياسي المنشود.

– تفتقد قواعد السلفية الجهادية إلى الانتظام والهيكلة، و"بدأ الشباب يخرج من المركزية ولم يعد يُوجدُ من يتحكم فيهم أو ينصتون إليه، فبدأت الانحرافات تظهر هنا وهناك، ولم يعد هناك لا سمع ولا طاعة في المعروف ولا احترام للمشايخ وطلبة العلم"[2]، وأصبح المنشود السياسي مجرّد أحلام فردية تناقض الواقع وتسعى إلى هدمه.

نستنتج ممّا سبق أنّ السلفية الجهادية بتياراتها المختلفة رفضت التعاون مع النظام القائم، وحرّمت العمل السياسي القانوني، وبشّرت بخلافة إسلامية غامضة المعالم، هشّة الأركان، متباينة الأغراض، تدعو إلى العدالة وتنسفها، وتتغنّى بالحرية وتكبّلها، وتبشّر بالسلم والأمن، وتزرع الخوف والرهبة، لقد اختارت السلفية الجهادية بتونس بعد الثورة النشاط في الفضاء العام دون الالتزام بقواعده وأخلاقياته، وتعامل زعماء هذا التيار مع الثورة وتداعياتها بمفاهيم سياسية قديمة موغلة في التكفير والتفسيق والتبديع. ولعلّ هذا ما يفسّر فشل هذه الحركة، ورفضها من قبل المجتمع التونسي.

ثالثًا: مستقبل السلفية بتونس وتحوّلاتها الممكنة

فكّرنا في بداية إنجاز هذا العمل في تخصيص مبحث مستقلّ يعنى بالحديث عن مستقبل السلفية الجهادية بتونس والتحوّلات الممكنة، ولكنّنا عدلنا عن ذلك وجعلنا هذا الاستشراف جزءًا من الخاتمة عساه يفتح آفاق جديدة في البحث، ويثير أسئلة أخرى لم نتعرّض لها. وجدير بالذكر أنّ السلفية في تونس لم تكن معزولة عن التحولات التي طرأت على الحركة السلفية عمومًا؛ فالسلفية التونسية مرتبطة بالسلفية العالمية من حيث المرجعيات والمؤسسات والأهداف المنشودة، وهذا الأمر حال دون تحوّل الحركات السلفية إلى حركات

1 المرجع نفسه.

2 المرجع نفسه، ج2، ص 47.

وطنية تحقق منشود الجماهير وتصون الوطن. ومردّ ذلك إلى أنّ الوطنية لا تمثّل مشغلًا في الفكر السلفي، وحدود الوطن لا تعنيها، وهذا ما صرحت به الأحزاب السياسية السلفية التي شاركت في الانتخابات باعتبارها أحزابًا وطنية، ويعود سبب هذه الازدواجية في الخطاب إلى غياب مراجعات فكرية حقيقية لمقالات السلفية وأدبياتها.

لم تُظهر عدّة تيارات سلفية تونسية رغبة في التعايش مع الواقع التونسي: السياسي والدستوري. ولئن حاول بعض السلفيين الاندماج في السياق التونسي، والانخراط في النشاط السياسي والعمل المجتمعي والخيري، فإنّ هذه المحاولات باءت بالفشل في أغلب الأحيان.

رأينا من خلال ردّ الشيخ الزيتوني عمر المحجوب على رسالة محمد بن عبد الوهاب، أنّ الواقع التونسي يختلف تمامًا عن واقع الحجاز، حيث نشأت سلفية محمد بن عبد الوهاب، لذلك كان ردّ علماء تونس حادًّا إلى درجة التهجّم والتهكّم، ولا يبدو أنّ السلفية التونسية استفادت من تلك النصوص، وظلّت متعالية على المجتمع التونسي وثقافته.

بالإضافة إلى ذلك، نلاحظ أنّ الحركة السلفية التونسية لم تستفد كثيرًا من التجارب الإصلاحية المتنوعة بما في ذلك التجارب الإصلاحية التونسية، ومرد ذلك أنّ السلفية عمومًا تؤمن بالفرقة الناجية والملّة المنتخبة، وتعتقد كلّ جماعة منها أنّها الفرقة المقصودة، فلا تعترف مطلقًا بالمغاير، وتجد لذّة في تكفيره وتهميشه، وتنقل لنا أخبار السلف بما يتماشى مع أفكارها ومقالاتها، معتمدة في ذلك التأويل والانتقاء، والإقصاء المتعمّد، ولذلك لا نجد صدًى لأفكار رواد السلفية التنويرية النازعة نحو ترسيخ فكرة الجامعة الإسلامية والتقريب بين المسلمين، ولا نجد صدى لغيرهم من رواد النهضة العربية مشرقًا ومغربًا، وهذا يعكس منزعًا إقصائيًّا يشمل الجميع حتى أبناء الحركة السلفية ذاتها، لذلك كثرت الخلافات بين التشكيلات السلفية، ووصل الأمر إلى حدّ التكفير والقتال.

اصطدمت السلفية مع المجتمع التونسي، وبعد سلسلة التفجيرات والاغتيالات وقتل الأبرياء تشكّلت صورة نمطية سلبية تخصّ السلفي، ليس من السهل تعديلها، ويتطلّب

ذلك مجهودًا كبيرًا ومراجعات حقيقية، من الصعب أن تتحقق في ظلّ تفكّك العائلة السلفية واختلاف زعاماتها، وشذوذ قواعدها.

ولا بدّ أن ننبّه إلى أنّ المجتمع التونسي اكتسب مجموعة من الحريات، ودخل الشعب مرحلة ديمقراطية لا يكمن أن يتراجع عنها أو يفرّط فيها. ورغم ما يعانيه التونسيون من ظروف اقتصادية صعبة، فإنّهم متمسكون بما تحقق من مكاسب مدنية وحقوقية، ويبدو أنّ السلفية التونسية غير قادرة على تحقيق النجاح السياسي في إطار الأعراف المدنية المتفق عليها، وكسب ثقة الناس دون الحفاظ عن هذه المكاسب والدفاع عنها، وهذا الأمر مستبعد أمام غياب مراجعات فكرية عميقة تتصالح مع مكاسب الثورة.

وجدير بالذكر أنّ المشروع السياسي السلفي يستفيد من الخلاف المذهبي والصراع الطائفي، ولا نبالغ إذا قلنا إنّ المسألة الطائفية مسألة محورية في خطاب السلفية المعاصرة عمومًا والسلفية التونسية بصفة أخصّ، وقلّما نجد خطابًا لا يتعرّض للشيعة فيكفّرهم ويلعنهم ويصفهم بأقبح النعوت، ثمّ يعرّج على إيران ومشاريعها التشييعية وخلفياتها التوسعية، وأسهم هذا الخطاب الطائفي في استقطاب عدد كبير من الشباب، ودفعهم إلى السفر للقتال بالعراق وسوريا.

من التعسف إسقاط هذه الصراعات المذهبية والطائفية على المجتمع التونسي المتجانس من حيث المذهب والذاكرة، ولذلك لن يسهم هذا المدخل الطائفي في إقناع الناس بمنشود سياسي واعد، فالمنشود السياسي العقلاني يبنى على الحوار والتواصل والتقارب لا على الصراع والكراهية وترهيب الناس.

يعاني المسلمون اليوم من ويلات الحروب والجهل والتشتت، وينتظر النّاس منذ عقود خطابًا سياسيًّا يحارب الطائفية، ويزيل عن القلوب الكراهية والعداوة وحب الانتقام. تحمّس المسلمون قبل أكثر من قرن لسلفية جمال الدين الأفغاني؛ لأنها نادت بالوحدة الإسلامية وطالبت بنهضة المسلمين وتحالفهم، أمّا اليوم فيجد المسلمون أنفسهم أمام خطابات سلفية

جهادية تكفّر الجميع، وتفرّق الأمّة، وتزرع بذور الكراهية المذهبية والطائفية، وتنفّر الناس من الدين والتديّن.

نخلص في نهاية هذا العمل إلى القول إنّ الحركة السلفية في تونس تعيش حالة من الغربة والاغتراب. ولئن حاولت السلفية العلمية انتهاج مسلك معتدل لا يناقض البناء المجتمعي التونسي، فإنّ بقية الحركات السلفية الحركية والجهادية لم تستطع الاندماج في الثقافة التونسية بعمقها التاريخي والحضاري، ويحتاج التواصل الثقافي مع المجتمع التونسي إلى مراجعات حقيقية عميقة تغربل الفكر الديني الذي تتبنّاه السلفية وتقاتل من أجله، وهذا ليس أمرًا هينًا أمام غياب إرادة حقيقية للمراجعة والإصلاح. فهل يمكن أن نشهد في المستقبل القريب أو البعيد مراجعات حقيقية تبدّد الخوف من الفكر السلفي وتسهم في تعديل صورته النمطية السلبية؟

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

ابن جلول، عائشة. "الفكر الإصلاحي عند محمد عبده". رسالة ماجستير في تاريخ الفلسفة. جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2017.

أبو رمان، محمد. "السلفيون العرب في لحظة الثورة: التحدي والاستجابة". **أعمال مؤتمر التحولات السلفية: الدلالات، التداعيات والآفاق**. عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية، 2013.

بن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. الدوحة: وزارة الأوقاف القطرية، 2004.

بن عبد الجواد، المهدي. **تحولات السلفيين في تونس بعد ثورة 14 جانفي/ يناير، الخارطة التونسية بعد الثورة**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012.

التيمومي، الهادي. **كيف صار التونسيون تونسيين**. تونس: دار محمد علي للنشر، 2015.

الجورشي، صلاح الدين. **السلفية التونسية بين قمع السلطة ومخاوف النخبة**. دبي: مركز المسبار، 2011.

رحومة، عادل بالحاج. "السلفيون والثورة التونسية: الهوية والمواطنة". **مجلة عمران**. العدد 2، خريف 2016.

السعيدي، فتحي. "التيار السلفي في تونس: التحولات والتحديات والآفاق". **أعمال مؤتمر التحولات السلفية: الدلالات، التداعيات والآفاق**. عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية، 2013.

العبود، صالح. **عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي**. المدينة المنورة: منشورات الجامعة الإسلامية، بدون تاريخ نشر.

عثمان، محمد عبد العزيز. **السلفية في المجتمعات المعاصرة**. الكويت: دار القلم، 1981.

عماد، عبد الغني. **السلفية والسلفيون: الهوية والمغايرة، قراءة في التجربة اللبنانية**. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016.

الكثيري، محمد. **السلفية بين أهل السنّة والإمامية**. بيروت: دار الغدير، 1997.

مجموعة مؤلفين. **بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1983.



التوظيف الدولي والإقليمي للتيارات السلفية الجهادية لإجهاض ثورات الربيع العربي

تونس نموذجًا

نادية الهمامي[1]

مقدمة

يعدّ استخدام التيارات السلفية الجهادية لخدمة مصالح وأغراض دول إقليمية سخرت نفسها وإمكانياتها لخدمة دول كبرى وتنفيذ أجنداتها ليس بجديد. فقد انطلق، برعاية واشنطن وحلفائها من الدول العربية والإسلامية، تحشيد الإسلام الأصولي في مواجهة السوفيات لاحتلاله أفغانستان سنة 1979 واستغلال فريضة "الجهاد". وعلى الرغم من تغير العلاقة من النمط التحالفي والتصارع بالنيابة إلى النمط الصراعي، بين الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها والتيارات السلفية الجهادية بعد انتهاء الحرب الباردة، فإن سهولة اختراق هذه التنظيمات الجهادية وتوظيف جيش المرتزقة من الجهاديين عاد إلى الواجهة بعد ثورات الربيع العربي التي أحدثت زلزالًا عميقًا في العالم العربي، وخلقت نوعًا من الخوف والحذر من فقدان شبكات النفوذ والعلاقات بالنسبة إلى الأطراف الدولية، ومن تصدير نموذج الثورة وتهديد المملكات الوراثية والنظم الاستبدادية بالنسبة إلى بعض الدول

---

1 باحثة في العلوم السياسية.

الإقليمية. فكان من الوسائل المتاحة تمويل التيارات السلفية الجهادية ودعمها وتوظيفها لإجهاض هذه الثورات السلمية وحرف الصراع بعيدًا عن مساره الاجتماعي والسياسي. مثلما حدث في سوريا، حيث تم حرف الصراع نحو تنافس جيواستراتيجي وطائفي بين قوى إقليمية وعالمية، تسعى للسيطرة من خلال تمويل وتسليح الجماعات المتحاربة، بما فيها السلفيون الجهاديون، فتنظيمات مثل "داعش" و"النصرة" لم يكن بوسعها التوسع من دون وجود حلف غير مقدس بين الحكام العرب الاستبداديين ورعاتهم الإقليميين والدوليين بهدف الحفاظ على النظام القديم[1]. وقد تكرر ذات الشيء في ليبيا، حيث سعت بعض القوى الإقليمية والدولية إلى السيطرة على ليبيا مستخدمة في ذلك كل الوسائل والأسلحة، ومنها النشاط الاستخباراتي وتوظيف الفكر السلفي وإعادة التأهيل الديني وفق قواعد التثقيف بالفكر السلفي المتشدد، إضافة إلى محاولة تفجير العنصر الإثني لتتصارع ليبيا وتدخل في نفق الحرب المظلم خدمة لأهداف هؤلاء اللاعبين[2]. تونس، مهد الثورات العربية، لم تكن مستثناة من هذا التخطيط، حيث كان التيار السلفي الجهادي أحد الأدوات في محاولات ضرب المسار الانتقالي.

ويمكن تعريف التيار الجهادي بأنه "التنظيمات والجماعات والتجمعات والعلماء والمفكرين والرموز والأفراد الذين تبنوا فكرة الجهاد المسلح ضد الحكومات القائمة في بلاد العالم العربي والإسلامي، باعتبارها تمثل أنظمة حكم مرتدة بسبب حكمها بغير ما أنزل الله، وتشريعها من دون الله، وولائها لأعداء الأمة من قوى الكفر المختلفة، كما تبنوا منهاج الجهاد المسلح ضد القوى الاستعمارية الهاجمة على بلاد المسلمين، معتبرين تلك الأنظمة، التي أسقطوا شرعيتها وخرجوا عليها، حلفاء محاربين للإسلام والمسلمين"[3].

1 فواز جرجس، **داعش إلى أين؟ جهاديو ما بعد القاعدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 197.

2 عبد الباسط غبارة، "ليبيا... ضحية إرهاب دول"، مقال بتاريخ 23/ 6/ 2017، على الرابط التالي: https://www.afrigatenews.net/article/

3 محمود محمد أحمد، **تطور مفهوم الجهاد دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015)، ص193.

تكمن أهمية هذه الورقة البحثية في تسليط الضوء على التحركات المشبوهة للتيار السلفي الجهادي المتزامنة مع الأزمات السياسية التي عاشتها تونس إبان صعود حركات الإسلام السياسي إلى لحكم، وتأثيرها في إعادة تشكيل المشهد السياسي عقب انتخابات 2014 لصالح قوى دولية وإقليمية، إلى جانب معارضة سياسية داخلية مناهضة لمشروع الإسلام السياسي.

ومن أهداف هذه الورقة بيان المواقف الدولية والإقليمية من الثورة التونسية، ومن تولي الإسلاميين للحكم وانتقالهم من الهامش إلى المركز السياسي، وما فرضه ذلك من حسابات وتحديات جديدة بالنسبة إلى القوى الدولية والإقليمية. وكذلك بيان كيفية استثمار الفكر السلفي المتشدد للقيام بأعمال عنف موجهة كان الهدف منها الانقلاب على الإسلاميين وإزاحتهم من الحكم وإعادة توزيع الأدوار داخل السلطة.

وينهج هذا البحث، في دراسة موضوعه، المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، واعتماد الإشكالية التالية: إلى أي حد كان استثمار عنف التيار السلفي الجهادي في تونس الموجه من قوى إقليمية ودولية مؤثرًا في إعادة رسم الخريطة السياسية في البلاد؟ تتفرع عن هذه الإشكالية عدد من الأسئلة الفرعية، أولها: إلى أي حد كان السياق الدولي والإقليمي داعمًا للتحول الديمقراطي في تونس، حيث تحتل الحركة الإسلامية موقعًا متميزًا ضمن صنّاعه بعد الربيع العربي؟ هل كانت الطبقة السياسية التونسية جاهلة أم متواطئة مع القوى التي تقف خلف الظاهرة المعقدة، ظاهرة السلفية الجهادية، التي صعدت بقوة في تونس بعد الثورة؟ هل كان بإمكان التيار السلفي الجهادي في تونس، وهو تيار مشتت في طور التنظم، أن يقوم بعمليات كبيرة من دون تحالف كبير من فلول النظام السابق ورعاتهم الإقليميين والدوليين، عنوانه إرجاع الأمور إلى ما قبل الثورة؟ سنجيب عن هذه الإشكالية والأسئلة المتفرعة عنها في محورين أساسيين: أولًا: تغذية الاستقطاب الأيديولوجي (علماني- إسلامي) وتأثيره في تموقع الإسلاميين في الحكم. ثانيًا: إعادة توزيع الأدوار داخل السلطة مع إبقاء تونس في حالة هشاشة.

أولًا: تغذية الاستقطاب الأيديولوجي (علماني – إسلامي) وتأثيره في تموقع الإسلاميين في الحكم

على الرغم من أن الثورة التونسية ركزت على قضايا محلية (شغل، حرية، كرامة وطنية)، واستهدفت أساسًا الإصلاح الداخلي، ولم تستهدف العلاقات الخارجية، فإن تداعياتها التي اجتاحت العالم العربي بتتالي سقوط الأنظمة الديكتاتورية، وصعود حركات الإسلام السياسي إلى الحكم، جعلت العديد من القوى الإقليمية والدولية تعاديها وترى فيها خطرًا على وجودها ومصالحها ومواقعها. لذلك تم التركيز على أزمة الهوية، التي يعاني منها الشعب التونسي، بتغذية الاستقطاب الثنائي-علماني/ إسلامي-وذلك عبر التحركات المشبوهة للتيار السلفي الجهادي، والتحريض الإعلامي للانقلاب على الإسلاميين وعزلهم وإعادة الأمور إلى ما كانت عليه قبل ثورة 17 ديسمبر 2010.

1. التحركات المشبوهة للتيار السلفي الجهادي

تعود بداية وجود السلفية الجهادية في تونس، بالمفهوم التنظيمي والسياسي المعاصر، إلى سبعينيات القرن الماضي. وقد برزت في أوائل ثمانينيات القرن الماضي كجماعة مستقلة عن التنظيم الإخواني[1]. عانى هذا التيار منذ بداية تكونه من ضعف في التهيكل والتنظّم بسبب الحملة التي شنّها النظام التونسي السابق على مجمل مكونات الحركة الإسلامية، الأمر الذي أدى إلى سهولة اختراقه من الأمن والاستخبارات خلال حكم بن علي[2].

---

1 عبد اللطيف الحناشي: "الحركات الإسلامية في تونس: مرحلة ما بعد الثورة"، في: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، 2/ 1785.

2 جاء في تقرير مجموعة الأزمات الدولية أن المدافعين عن حقوق الإنسان رأوا في مزاعم النظام الديكتاتوري بوجود تهديد إرهابي محاولة لاستغلال هذا التهديد، واعتبر بعض المحامين، الذين دافعوا عن شباب سلفيين سجنوا من قبل نظام بن علي، أن السلفية الجهادية كانت بشكل أساس من صنع نظام يسعى إلى منح درجة عالية من المصداقية للتهديد الإرهابي من أجل تبرير القيود التي يفرضها على الحريات المدنية. طبقا لهذه الرواية للأحداث، فإن النظام سمح وحتى شجع على تطوير هذه الظاهرة على نطاق ضيق. انظر: مجموعة الأزمات الدولية: "تونس: العنف والتحدي السلفي"، **تقرير الشرق الأوسط رقم 137**، تونس/ بروكسل، 13/ 2/ 2013، هامش ص 8 –9.

ظلّت إمكانية الاختراق قائمة بعد الثورة لهذا التيار، ليس فقط من فلول النظام السابق التي رأت فيه حماية من انتقام الثوريين[1]، وإنما أيضًا من قوى إقليمية وقوى دولية وذلك لاستقطاب الشباب التونسي وتثقيفهم بالفكر الجهادي المتطرف[2]، وتمويل التيار[3]، وتوجيهه للحيلولة دون نجاح التغيير الثوري الجاري، مستغلة:

أولًا: بروز الصراع الأيديولوجي داخل التيار الجهادي بين اتجاه المحافظة على نفس المنهج الصدامي العنفي؛ باعتبار عدم استجابة كل الفاعلين السياسيين لمطلب الدولة

1 ضابط من قوات التدخل الخاصة قال: "بعد أقل من شهر من سقوط بن علي، أُخترق الجهاديون السلفيون من قبل أفراد العصابات والمخبرين من الحزب الحاكم السابق. في البداية أصبحوا سلفيين لحماية أنفسهم من انتقام السكان المحليين الذين شعروا بإغراء القيام بعمليات ملاحقة ضد أولئك المرتبطين بالنظام القديم. بعد عام وفي بلد لم يعد فيه عمليا أي أمن، فإن كل وغد قد أصبح سلفيا. لو كنت وغدا لفعلت الشيء ذاته، إن إطلاق اللحية يعتبر جواز سفر للإفلات من العقاب. انظر: **تقرير مجموعة الأزمات الدولية رقم 137**، مرجع سابق، ص 15.

2 في تصريحات ل "بي بي سي أقر عبد الفتاح مورو أن "قطر والسعودية تدعمان مجموعات سلفية متشددة مذهبيًّا ما يهدد استمرار المذهب المالكي المتسم بالاعتدال والوسطية والذي تتبناه غالبية الشعب التونسي، وأن الدعاة السعوديين ينظمون في تونس "دورات تكوينية مغلقة" تستمر ثلاثة أشهر، ويدفعون مقابلاً ماديًّا للشباب الذين يتابعونها". انظر: سفيان فجري، "كيف تتحكم السعودية في التيار السلفي في العالم العربي"؟ **الشرق الأوسط**، 25/ 9/ 2012، على الرابط التالي:
https://bit.ly/2ksBxHY

3 توصلت السلطات التونسية بعد تحقيق إلى أن المئات من الجمعيات تجاوزت قوانين البلاد لتتلقى ضخًّا ماليًّا أجنبيًّا تحت مسمى (هبات) دون ترخيص مسبق من قبل السلطات، والذي يلزم أي جمعية بالحصول على إذن مسبق والإعلام بمصدر التمويل وأهدافه وحجمه ونوعيته، وأن 150 جمعية ترتبط بمعاملات مالية مع خلايا متطرفة. انظر: حياة الغانمي، "الجمعيات الخيرية في تونس"، **المغرب اليوم**، 24/ 9/ 2016، على الرابط: https://bit.ly/2lBcD9q. وفي السياق نفسه، اتهمت صحيفة **لوموند** الفرنسية السعودية في مقال بعنوان "العربية السعودية تخنق الربيع العربي" بتمويل أنصار الشريعة في تونس والجماعات السلفية الراديكالية في كل من مصر واليمن وليبيا وسوريا في محاولة منها للسيطرة على الربيع العربي وتفاديا لدمقرطة العالم العربي. انظر:
Christophe Ayad : " Le grand jeu " de l'arabie saoudite pour étouffer le " printemps arabes " ,le monde ,le 14/01/2014 ,sur le lien:
https://bit.ly/2kubC2C

الإسلامية كما يتصورها هذا التيار، وتورطهم في الولاء للغرب والعمالة له، بحسب رأيهم. وسلوك منهج الدعوة بدل الجهاد رغم تقارب الخلاصات في توصيف الواقع[1].

ثانيًا: ضعف السلطة المركزية للدولة نتيجة إعادة الهيكلة الفوضوية لوزارة الداخلية و"كسر سلسلة القيادة" كما يسميها العسكر[2]، بعد قيام الوزير في ذلك الوقت فرحات الراجحي بحل جهاز أمن الدولة في مارس 2011.

كانت تحركات التيار السلفي الجهادي بعد سقوط نظام بن علي، وقبيل انتخابات المجلس الوطني التأسيسي، غامضة ومتفرقة وقائمة على تأجيج الصراع حول الهوية، ومحاولة اختزال الصراع الاجتماعي والسياسي في صراع حول تأصيلات فقهية تجاوزها الزمن، نتج عنه ردود فعل عكسية استفزازية من العلمانيين، انقسمت البلاد على إثره إلى قطبين، قطب علماني وآخر إسلامي، وتعمق الاستقطاب أكثر بفوز الإسلاميين بانتخابات المجلس الوطني التأسيسي في 2011 بأغلبية المقاعد في البرلمان. هذا الفوز لم تستسغه، على حد السواء، المعارضة العلمانية في الداخل، التي وجدت صعوبة في قبول واقع حكم الإسلاميين للبلاد وأظهرت رعبًا مفرطًا ومخاوف مبالغًا فيها في بعض الأحيان، والقوى الإقليمية والدولية كذلك[3].

---

1 رياض الشعيبي، "العنف السلفي في تونس الواقع والخيارات"، موقع مركز الجزيرة للدراسات، 7 أبريل/ 2014، ص 2.

2 أحمد نظيف، **بنادق سائحة: تونسيون في شبكات الجهاد العالمي** (تونس: منشورات المعهد التونسي للعلاقات الدولية، 2016)، ص 22.

3 رفضت باريس تهنئة حزب النهضة بالفوز في الانتخابات وأظهرت نوعًا من الوصاية من خلال تصريحات مسؤوليها غير المرحبة، فقد أعلن الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي يوم 27/ 10/ 2011، أي ثلاثة أيام من فوز حركة النهضة بأن فرنسا ستبقى مراقبة لاحترام حقوق الإنسان والمبادئ الديمقراطية، خاصة التنوع الثقافي والديني والمساواة بين المرأة والرجل. انظر: حسين مجدوبي، "بين براغماتية واشنطن من وصول الإسلاميين للحكم في المغرب العربي واضطراب ديبلوماسية باريس"، **مغرس**، مقال بتاريخ 30/ 11/ 2011، على الرابط التالي: https://bit.ly/2k1ShFR . أما القوى الإقليمية، خاصة السعودية، فقد رأت في صعود حركات الإسلام للسلطة تهديدًا كبيرًا لما تعتبره "نموذجها الإسلامي"، فهي ترى نفسها رافعة الإسلام السني ونموذجًا لدولة تجسد مبادئ الإسلام. لذلك خشيت من نماذج "إسلامية وطنية" جاذبة على غرار "النموذج التركي"، وسعت لاجتثاث حركة النهضة من الحكم. انظر: "العلاقة بين السعودية والإخوان المسلمين من التحالف إلى العداء"، موقع زمان الوصل:
https://bit.ly/2k3Bour

ازدادت حدة العنف الموجه لضرب السلم الأهلي وتنوعت أشكاله ومواعيده التي كانت مرتبطة بأحداث سياسية مهمة، كمحاولة تمرير قوانين ثورية مثل قانون العزل السياسي[1] قبيل تنظيم الانتخابات التشريعية والرئاسية. وتمثل هذا العنف في تواتر استهداف الفنانين والجمعيات التي تعتبر علمانية، واستهداف القوات الأمنية والعسكرية، الأمر الذي خلق حالة من الشعور الدائم بفقدان الأمن في ظل حكم الإسلاميين، وصولًا إلى الاغتيالات السياسية التي كان فيها التيار السلفي الجهادي مجرد ذراع تنفيذ وآخر حلقة، من سلسلة طويلة[2]، لزعزعة البلاد ووضع حركة النهضة في قفص الاتهام، واعتبارها المسؤول الأول عن العنف والإرهاب الذي تفشى في البلاد، وذلك لإطلاقها سراح جميع السلفيين الجهاديين بموجب العفو التشريعي العام، ولصمتها الرسمي إزاء تجاوزات السلفيين العديدة وتساهلها تجاه تلك الممارسات، والذي فسره البعض بأنه يمثل "نوعًا من التعاون"

1 نص هذا القانون على أنه لا يمكن أن يترشح لانتخابات مجلس نواب الشعب والانتخابات الرئاسية والبلدية وأي مجالس لها صفة الجماعات العمومية كل من تحمل مسؤولية صلب الحكومة في عهد الرئيس المخلوع، أو تقلد مناصب مهمة في الدولة في العهد السابق، باستثناء من لم ينتمِ من أعضائها إلى التجمع الدستوري الديمقراطي المنحل، وذلك لمدة عشر سنوات. وقد حاولت الأحزاب الحاكمة في انتخابات 2011 تضمينه مشروع القانون الانتخابي الجديد، ولكن أسقطت المادة 167 المتعلقة بالعزل السياسي من القانون الانتخابي الجديد، حيث صوت لصالحها 108 صوتًا عوضًا عن 109 المطلوبة كصيغة دنيا من الأصوات لتمرير الفصل. انظر: منذر بالضيافي، "إسقاط قانون العزل السياسي في تونس"، 1 مايو/ 2014، موقع قناة العربية:
https://bit.ly/2k0GSpE

2 صدر في فرنسا كتاب يحمل عنوان **الرئيس لا يجدر أن يقول ذلك** يستند لمقابلات أجراها صحفيون مع الرئيس فرنسوا هولاند تضمن تصريحات خطيرة بشأن الاستخبارات، منها اعتراف هولاند بأنه أجاز لأجهزة الاستخبارات الخارجية تنفيذ أربع عمليات اغتيال على الأقل. انظر: "صدمة فرنسا إزاء ما لا يجدر بالرئيس قوله"، **الجزيرة نت**، 14/ 10/ 2016: https://bit.ly/2ksuI9j. وفي الإطار نفسه، كشف تسريب تم تسجيله للناطق الرسمي باسم وزارة الداخلية محمد علي العروي مع النائب بالمجلس الوطني التأسيسي الأستاذ عبد الرؤوف العيادي، عن وقوف جهات استخباراتية معينة وراء العمليات الإرهابية في تونس واختراقهم للتنظيمات المشاركة في العمليات، منها المخابرات الأمريكية والفرنسية. انظر: "الإرهاب في تونس... بين السياسي والإيديولوجي"، **السفير**، 23/ 07/ 2014:
https://bit.ly/2lDaOIM

بين الطرفين، رغم ما يتردد من حديث عن تطبيق القانون. أما حدود الانفصال والاتصال بين الطرفين فتبدو "غامضة وملتبسة"، وهي علاقة "التقاء ومواجهة"[1].

رافق هذه الاتهامات للإسلاميين تحريض إعلامي كبير من طرف العديد من وسائل الإعلام المسموعة والمرئية الخاصة، إلى جانب المعارضة، كاد أن يدخل تونس في فوضى.

2. التحريض الإعلامي

في الأشهر الأولى التي تلت الثورة، تحولت جميع وسائل الإعلام بسرعة، بما فيها تلك التي كانت تصدر في ظل النظام السابق، إلى منابر لتصفية الحسابات الشخصية والسياسية. فمثّل الإعلام التونسي منبرًا للتلاعب وممارسة الضغوط والتحيز. وأصبح المسرح الرئيس للمعركة السياسية والأيديولوجية التي يدور رحاها بين المعسكرين الخصمين في البلاد، الإسلاميون والنخب العلمانية. وحوّل الاصطفاف الحزبي للصحفيين بين هذين المعسكرين وسائل الإعلام إلى منبر للدعاية لهذين الطرفين، حيث أصبح الإعلاميون مرة أخرى تابعين لأجندات سياسية[2]، كما أصبحوا المعول المساعد في إشعال نار الفتنة وترويج خطاب الكراهية والتحريض[3]، إلى جانب المعارضة التي كانت حاضرة بكثافة في المنابر الإعلامية،

1 عبد اللطيف الحناشي، مرجع سابق، ص 1738.

2 فاطمة العيساوي: "الإعلام التونسي في مرحلة انتقالية"، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، مقال بتاريخ 10/ 7/ 2012:

https://bit.ly/2NDov4l

3 وضعت المجموعة العربية لرصد الإعلام تقريرها حول رصد خطابات الحقد في الإعلام التونسي "مشروع رصد وسائل الإعلام في تونس"، صدر في شهر مارس 2013. كشف التقرير أن حزب النهضة كان أكبر ضحية لخطابات الكراهية في الصحف اليومية، وأوضح أن المحطات الإذاعية الخاصة تحتل الصدارة في خطابات الكراهية بنسبة 98٪، وجاءت إذاعة "موزاييك" في المقدمة بأغلبية معتبرة، وكانت خطاباتها عبارة عن دعوات ضمنية وصريحة للعنف والقتل. وبيّن التقرير أن خطابات الكراهية في المحطات الإذاعية استهدفت بالأساس كل ما له علاقة بالتيار السياسي الإسلامي من حركة النهضة ورابطات حماية الثورة والسلفيين والأئمة والوعاظ. وذكر التقرير أن خطابات الكراهية موجودة فقط في القنوات التلفزيونية الخاصة لوحدها بنسبة 100٪، جاءت فضائية حنبعل في المقدمة، تلتها قناة نسمة، ثم قناة التونسية (الحوار التونسي الآن). انظر :وليد حسني زهرة، **إني أكرهك: خطاب الكراهية والطائفية في إعلام الربيع العربي** (عمّان: مركز حماية وحرية الصحفيين، 2014)، ص 159-161.

والتي عجزت عن إخراج موضوع الإرهاب والعنف السلفي الجهادي من مجرد التجاذب الإعلامي والسياسي، وكان تركيزها منصبًّا فقط على إدانة الإسلاميين وربطهم بالإرهاب وبالتيار السلفي الجهادي، وإفقاد الإسلاميين للشرعية الانتخابية بعد تجاوز المدة المحددة لإنجاز الدستور وتنظيم الانتخابات التشريعية، وتهديدهم لهوية المجتمع التونسي المدنية، متغاضين عن التحركات المشبوهة للتيار السلفي الجهادي المتزامنة مع بعض الأزمات السياسية بعينها، وعن القدرات اللوجستية والمعلوماتية والنوعية المفاجئة لمجموعات خرج أكثرها من السجون بعد الثورة.

هذا التغاضي لم يكن بريئًا على الأغلب، بل مدروسًا لتوجيه الرأي العام التونسي ضد الإسلاميين، والتيار السلفي الجهادي كان حصان طروادة الذي ركبته القوى المعارضة المشكّلة لجبهة الإنقاذ سنة 2013، والمدعومة من دول خليجية، لشرعنة الانقلاب على انتخابات 2011 والمسار الانتقالي، عقب نجاح الانقلاب على الإسلاميين في مصر.

تبيّن ذلك لاحقًا في بعض الوثائق المسرّبة كان أولها وثيقتان مسرّبتان من مصلحة الديوانة التونسية، تثبت الوثيقتان إهداء الإمارات سيارتين فاخرتين للباجي قائد السبسي، مؤسس حزب نداء تونس، الذي قاد جبهة الإنقاذ لإفشال العملية السياسية بعد انتخابات 2011[1]. وثانيها، وثيقة مسرّبة في يونيو 2017، عقب إعلان السعودية والإمارات والبحرين مقاطعة قطر، تحمل عنوان "الاستراتيجية الإماراتية المقترحة تجاه تونس"، منسوبة إلى مركز الإمارات للسياسات العامة، كشفت أن الإمارات تسعى لحشر الإسلام السياسي في الزاوية، وبسط نفوذها في تونس عبر خلق كتلة سياسية موالية لدولة الإمارات عن طريق دعم شخصيات سياسية وأحزاب ومنظمات ووسائل إعلام معارضة للإسلام السياسي[2]. وهو ما أكده رئيس حركة النهضة راشد الغنوشي، الذي أقرّ أن موازين القوى الدولية والإقليمية لم تكن

---

1 "وثائق رسمية تثبت تمويل الإمارات لأكبر أحزاب جبهة الإنقاذ التونسية"، **نون بوست**، 6/ 8/ 2014: https://bit.ly/2k3Iy1N

2 "وثيقة مسربة تكشف خطة الإمارات للتعامل مع الأزمة في تونس"، **عربي21**: https://bit.ly/2lJyNmh

في مصلحة الإسلاميين؛ فلا الوضع الإقليمي ولا الدولي يسمحان للإسلاميين بأن ينفردوا بالسلطة، والوضع الداخلي يساعد في ذلك؛ حيث إن النخبة التونسية على نحو عام ليست مع الإسلاميين، بقطع النظر إن كانت محقة أم لا[1]. ولو لم تنسحب "النهضة" من السلطة لسقط البناء فوق رؤوسنا ورؤوس الجميع فموازين القوى لم تكن تسمح بذلك[2].

تمكنت تونس من تجنب السيناريو المصري؛ حيث قادت أربعة من المنظمات الوطنية والمدنية ما يعرف بالحوار الوطني، مما أثمر توافقًا حول تسليم السلطة لحكومة تكنوقراط تشرف على تنظيم انتخابات تشريعية ورئاسية، ساهمت في إعادة توزيع الأدوار داخل السلطة ولكن مع بقاء تونس في حالة هشة، خاصة بعد التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين.

ثانيا: إعادة توزيع الأدوار داخل السلطة مع إبقاء تونس في حالة هشاشة

نجحت سياسة التخويف والوعد بالقضاء على الإرهاب السلفي الجهادي في إزاحة الإسلاميين وعودة رجال النظام القديم إلى السلطة، مستفيدين من السياق الدولي والإقليمي الرافض للثورة وللإسلاميين. ولكن أمام انتكاسة الثورات العربية والأوضاع الدموية التي عقبتها، كان التوافق خيار الطبقة السياسية بعد انتخابات 2014. توافق قبلت به القوى الدولية على مضض، خاصة الأوروبية، لضمان حد أدنى من الاستقرار والأمن على حدودها الجنوبية في ظل تصاعد أزمة المهاجرين واللاجئين، وأربك بعض قوى المعارضة المحلية وبعض القوى الإقليمية التي رأت فيه انقلابًا على مخططها الذي راهن على إقصاء الإسلاميين، مثلما حدث في مصر، ليواصل التيار السلفي الجهادي بعدها مهمته؛ ولكن هذه المرة من أجل محاولة ضرب توافق ما بعد انتخابات 2014، وتشكيل جبهة مضادة له.

1 راشد الغنوشي، "تونس ... من الثورة إلى الدستور"، مجلة **سياسات عربية**، العدد 18، يناير/ 2016، ص 108.

2 المرجع السابق، ص 113.

1. محاولة ضرب التوافق ما بعد انتخابات 2014

إثر تشكيل حكومة ائتلافية جمعت أربعة أحزاب وهم: حزب حركة نداء تونس، حزب حركة النهضة، حزب الاتحاد الوطني الحر، وحزب آفاق تونس، تصاعدت تحركات التيار السلفي الجهادي، وتحولت العمليات من الجبال والمناطق الحدودية إلى المدن والمناطق السياحية.

في 18 مارس 2015، كانت أولى العمليات النوعية التي استهدفت متحف باردو، المحاذي لمقر مجلس النواب، وأدّت إلى مقتل 24 شخصًا من بينهم 21 سائحًا، ثم في 26 / 6/ 2015 تم استهداف نزل وسياح أجانب كانوا بأحد شواطئ مدينة سوسة أدّى إلى مقتل 38 سائحًا، وفي 24 نوفمبر2015 قام انتحاري بتفجير حافلة للأمن الرئاسي في قلب العاصمة وقتل 12 أمنيًّا من قوات الأمن الرئاسي اعتبرت استهدافًا مباشرًا لرئيس الجمهورية الباجي القائد السبسي.

كان تعامل وزارة الداخلية مع هذه الأحداث الإرهابية المتتالية تعاملاً مضطربًا وغير مقنع في عدد من الحالات، وصل إلى حد التناقض في تقديم المعطيات والمعلومات في بعض الندوات الصحفية والتصريحات. فالرواية الرسمية ظلت متمسكة أن ما يجري هو من صناعة مجموعات دينية متشددة تنتمي إلى تيار أنصار الشريعة الذي تم حظره أو المتعاطفين معه ممن هم على ارتباط وثيق بتنظيم القاعدة[1]، الأمر الذي أثار الريبة وطرح إمكانية تواطؤ بعض القيادات الأمنية مع أطراف حزبية وأجنبية لإخفاء جزء من الحقائق حول الإرهاب في تونس على الرأي العام. تدعمت هذه الشكوك بالتحقيقات القضائية التي تلت عمليتي

1 "الإرهاب في تونس... بين السياسي والأيديولوجي"، مرجع سابق.

باردو وسوسة الإرهابيتين[1]، وبتسريبات لمعطيات أمنية ضربت مصداقية الأجهزة الأمنية وكشفت تعرضها إلى اختراقات حزبية وأخرى من مراكز نفوذ مالي واقتصادي[2]، وذلك إثر احتدام صراع الأجنحة داخل نداء تونس على خلفية إشراك حركة النهضة في الحكم، أدّى في النهاية إلى مغادرة بعض من كانوا من مؤسسي جبهة الإنقاذ لحزب نداء تونس، وقاموا بتأسيس جبهة مضادة للتوافق تقر في خطاباتها بوجوب إقصاء الإسلاميين من الحكم.

2. تشكيل جبهة مضادة للتوافق

تكونت هذه الجبهة من الذين غادروا حزب نداء تونس وأسسوا أحزابًا بديلة، مثل حزب مشروع تونس، والذين اعتبروا أن التحالف الذي حصل بين النهضة والنداء كان بمثابة "خيانة للناخبين" الذين اختاروا النداء حتى يتولى إزاحة حركة النهضة وإبعادها عن السلطة بطرق ديمقراطية. وأن العداء كان في البداية مستحكمًا بين الطرفين لأسباب سياسية وفكرية، وهذا العامل هو الذي يفسر انتصار "النداء" الذي نجح في شيطنة النهضة والعمل على إبعادها عن أجهزة الدولة، والتحالف مع النهضة لم يكن ضرورة فرضتها

1 كشفت التحقيقات القضائية في قضية باردو الإرهابية بأن بعض الإطارات الأمنية في الوحدة الوطنية للبحث في جرائم الإرهاب بالقرجاني قامت بتدليس محاضر البحث، وحشرت أشخاصًا لا علاقة لهم بحادثة باردو، دون العمل على البحث عن الفاعلين الحقيقيين. وأن محاضر البحث المدلسة سهلت عملية الهجوم الإرهابي الذي استهدف نزلاً بسوسة، ولولا تهاون فرقة القرجاني لأمكن منع ذلك الهجوم وإفشال مخططهم. انظر: إيمان بن عزيزة، "عملية باردو الإرهابية أمام القضاء... محاضر مدلسة... خروقات... وإطارات أمنية متهمة"، **الشروق**: https://bit.ly/2lT9i5r . كما أظهرت تحقيقات قضائية بريطانية في هجوم سوسة الذي قتل فيه ثلاثون بريطانيا، أن قوات الأمن تعمدت الوصول متأخرة إلى مكان الهجوم، وأن المهاجم سار لأكثر من كيلومترين وهو يطلق النار عشوائيًّا قبل أن تقتله قوات الأمن. انظر: "تحقيق بريطاني: الشرطة التونسية تعمدت التأخر بهجوم سوسة"، **الجزيرة نت**، 17/ 01/ 2017، موجود على الرابط:

https://bit.ly/2m0Iu3q

2 حمزة المؤدب: "الإرهاب في تونس بين هشاشة الوضع الداخلي وتعقيدات الوضع الإقليمي"، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، مقال بتاريخ 23/ 3/ 2015:

https://bit.ly/2jZimVU

نتيجة الانتخابات التشريعية بقدر ما كان مبرمجًا من قبل مؤسس الحزب الباجي قايد السبسي، وكان أمام قيادة الحزب اختيارات أخرى لتشكيل حكومة بدون مشاركة النهضة[1].

كما تقدم الحزب المنشق (حزب مشروع تونس) بمبادرة تدعو إلى تغيير ما بقي من حكومة الشّاهد المسمّاة "حكومة الوحدة الوطنيّة" بحكومة حوار وطني، وإنجاز الاستحقاقات الانتخابيّة المحليّة والبرلمانيّة القادمة بعد تغيير النظام الانتخابي بما يضمن عدم تشتيت التمثيليّة الّذي أضعف السّلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة حاليًا[2].

والجدير بالذكر أن هذا الحزب عرف منذ تأسيسه بارتباطه بدولة الإمارات[3]، وسعيه لإرباك المشهد السياسي بعد انسلاخه عن حزب نداء تونس وحوزه على كتلة برلمانية داخل البرلمان. هذا إضافة إلى سعيه لتزعم المعارضة مؤخرًا بعد انسحابه من "وثيقة قرطاج" المكونة لحكومة الوحدة الوطنية، ودعوته تشكيل حكومة كفاءات مستقلة من أجل تصحيح المسار الاقتصادي والسياسي بالبلاد، وهو ما حدا بالبعض من المتابعين للمشهد السياسي إلى التساؤل حول هذا التصرف، حيث كتب الأستاذ عبد اللطيف الحناشي على صفحته في موقع فيسبوك: "بعد أيام قليلة من انسحابه من ميثاق قرطاج يعلن السيد محسن مرزوق

1 صلاح الدين الجورشي، "تقرير ورشة تقييم تجربة التحالف بين نداء تونس وحركة النهضة"، جنيف: مؤسسة قرطبة، 23 سبتمبر 2017. ص 5.

2 مصطفى التواتي، "سياسيون يكتبون: حركة مشروع تونس والتغيير الحكومي: من حكومة العزلة الوطنية إلى حكومة الحوار الوطني"، 8 مايو/ 2017، صحيفة **الشروق**:
https://bit.ly/2lApDfh

3 جاء في وثيقة نشرها موقع **أسرار عربية** أن محسن مرزوق، مؤسس حزب مشروع تونس، على علاقة بالضابط الإماراتي عبد الله الحسوني (قبل انكشاف أمره وهروبه من تونس) الذي يدير شبكة تحاول التأثير في عدد من أعضاء البرلمان وخلق "حزام برلماني يعمل لصالح الإمارات في تونس"، بهدف عزل حركة النهضة وإخراجها من المشهد السياسي. كما أشارت الوثيقة إلى أن مرزوق عقد اجتماعات مستمرة مع الحسوني، وكانت مصادر إعلامية تحدثت عن زيارة محمد دحلان، القيادي السابق في حركة فتح الفلسطينية ومستشار ولي عهد أبو ظبي محمد بن زايد، إلى تونس ولقائه رؤساء عدد من الأحزاب كان هو من بينهم. انظر: "رئيس حزب تونسي مقرب من أبو ظبي يرغب في تزّعم المعارضة"، موقع قناة العالم، 22/ 1/ 2018:
https://bit.ly/2k54YQe

نية المشروع تزّعم المعارضة، متجاوزًا بذلك المعارضة التقليدية التي برزت بعد انتخابات 2014. فهل يملك المشروع إمكانية القيام بذلك وتحقيق الأهداف التي عجزت عن تحقيقها المعارضة بقيادة الجبهة الشعبية؟"[1].

وعمومًا أظهرت الانتخابات البلدية الأخيرة أن خطاب الإقصاء والأيديولوجيا لم يعد ممكنًا في تونس.

خاتمة

ما من شك أن الثورة التونسية مثلت رجة قوية هزت العديد من الأنظمة الإقليمية الديكتاتورية وكذلك بعض القوى الدولية التي تخشى على مصالحها، الأمر الذي جعلها تتعرض لضغوط إقليمية ودولية بأدوات داخلية، كان أول هذه الأدوات استثمار عنف التيار السلفي الجهادي عبر اختراق هذا التيار واستقطاب الشباب التونسي، وتحريضه وتمويله وتوجيهه لإدخال تونس في نفق الحرب الأهلية وإجهاض مسارها الانتقالي نحو الديمقراطية، مثلما حصل في باقي بلدان الربيع العربي. نجحت تونس في تجنب ما وقعت فيه باقي الدول العربية التي شهدت ثورات 2011 وخرجت بأخف الأضرار، غير أن خطر هذا التيار العنيف مازال قائمًا، وحصر شبكات علاقاته بالداخل والخارج تبقى عملية معقدة، ما يحتم على مختلف الفاعلين السياسيين في تونس إيجاد استراتيجية متكاملة تتناول البعد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والدولي؛ للتعامل مع هذا التيار إلى جانب الاستراتيجية الأمنية. هذا إضافة إلى ضرورة إخراج موضوع الإرهاب والتعامل مع التيار السلفي الجهادي من دائرة المزايدات السياسية وتحصيل مكاسب سياسية على حساب طرف سياسي إسلامي لم يحظ بقبول كبير من طرف جزء من النخبة وجزء من الشعب.

---

1 المرجع السابق.

قائمة المراجع

الكتب

جرجس، فواز. **داعش إلى أين؟ جهاديو ما بعد القاعدة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016.

الحناشي، عبد اللطيف. "الحركات الإسلامية في تونس: مرحلة ما بعد الثورة". في **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**. (المجلد الثاني). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

زهرة، وليد حسني. **إني أكرهك: خطاب الكراهية والطائفية في إعلام الربيع العربي**. مركز حماية وحرية الصحافيين، 2014.

محمد، أحمد محمود. **تطور مفهوم الجهاد: دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.

نظيف، أحمد. **بنادق سائحة: تونسيون في شبكات الجهاد العالمي**. منشورات المعهد التونسي للعلاقات الدولية.

الدوريات والمقالات

الجورشي، صلاح الدين. "تقرير ورشة تقييم تجربة التحالف بين نداء تونس وحركة النهضة". مؤسسة قرطبة، 23 سبتمبر 2017.

الشعيبي، رياض. "العنف السلفي في تونس الواقع والخيارات". موقع مركز الجزيرة للدراسات، 7 أبريل/ 2014.

الغنوشي، راشد. "تونس: من الثورة إلى الدستور". **سياسات عربية**. العدد 18. يناير 2016.

مجموعة الأزمات الدولية. "تونس: العنف والتحدي السلفي". **تقرير الشرق الأوسط رقم 137**. تونس/ بروكسل، 13فبراير/ 2013.



أبعاد التجربة السلفية وأدوار التنشئة السياسية في المغرب بعد الربيع العربي

محمد فاوبار[1]

مقدمة

تميزت الحركة السلفية في المغرب بكونها حركة ذات طابع عقائدي واجتماعي وسياسي موروث ومتجذر في التربة الحضارية والثقافية والدينية للمجتمع المغربي، فقد تشكلت كحركة هوياتية ولجت ميدان السياسة من خلال سيادتها في الحقل الديني، وتمكنت في سياق التسلسل التاريخي، نتيجة تمسكها بتراث السلف، من حيازة السلطة بسبب اعتمادها على الأيديولوجية السلفية، ومزاوجتها بين العصبية والدعوة كما هو الأمر في الجزيرة العربية، كما تم القضاء على دول بالارتكاز على نماذج فقهية وأيديولوجية ذات طابع سلفي، وكانت الفكرة السلفية مرتكزًا روحيًّا في مواجهة الاستعمار الحديث في المغرب، لذلك تعد دراسة وظائف الحركة السلفية وتحولاتها في علاقتها بالمجتمع من أهم الدراسات في العلوم الاجتماعية في سياق تاريخي ممتد إلى الفترة الراهنة.

تهدف هذه الدراسة إلى بحث التغيرات الطارئة على تيارات ومكونات الحركة السلفية بالمغرب نتيجة التحولات التي طرأت على الحقل السياسي، وذلك ببروز فاعلية الحركة

1 أستاذ علم الاجتماع، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس-المغرب.

الاجتماعية الشبابية الداعية إلى إرساء مجتمع العدالة والكرامة والمواطنة، وما أفرزه التدافع السياسي من تعديلات على مستوى الدستور وتشكيل حكومة 2011، وميلاد المجال العمومي الدينامي المطالب بالحرية والديمقراطية. في هذا الإطار، تقوم فرضية الدراسة على أن الحراك الديمقراطي لسنة 2011 والطبيعة التسلطية للدولة يشكلان عاملين أساسيين أسهما في دفع الحركة السلفية المغربية نحو مراجعة أيديولوجيتها وتوجهاتها السياسية، خاصة التيار الجهادي، نحو قبول الاندماج السياسي.

هكذا تكون العلوم الاجتماعية أمام مختبر ميداني لفحص خطاب وسلوك الفاعلين في الحركة السلفية؛ بهدف كشف الديناميات والتغيرات التي اخترقت نظام الخطاب والممارسة السلفية، ذلك أن الحركة السلفية ما فتئت تظهر عبر صيرورة التاريخ نوعًا من الممانعة إزاء التغيرات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والدينية خصوصًا في عصر الحداثة. وتعلن تمسكها في المجتمع العربي بعقيدة السلف القائمة على التوحيد الخالص والعمل عقيدة وأحكامًا بالقرآن والسنة، وترسيخ التدين والروابط الاجتماعية بناء على تأويل السلف للنصوص والانضباط للتشريعات الناجمة عن ذلك. ومن ثمّ، فما يجمع التيارات السلفية عمومًا، وفي المغرب خصوصًا، هو الانتقاص من شأن التغيرات التاريخية والاجتماعية الحالية أمام قوة تراث السلف الذي يعد مرجعًا ثابتًا لتنظيم الدولة والمجتمع.

ويظل السؤال الرئيس مركّزًا حول نمط العلاقة التي كونتها الحركة السلفية المعاصرة، خاصة المغربية منها، على المستويات الأيديولوجية والسلوكية والسياسية إزاء تحدي التغيرات التي أفرزها الربيع العربي، خاصة ما يتعلق بالمراجعات الأيديولوجية والسياسية والثقافية التي قامت بها بعض مكونات الحركة السلفية إزاء قضايا الإصلاح السياسي، وقبول الإطار الديمقراطي لتدبير الممارسة السلفية، والعمل وفق مبدأ الاختلاف الفكري. ثم ما دور التربية والتنشئة في تكوين ناشئة سلفية؟ وما توجهات التربية السلفية التي تدفع في اتجاه الانفتاح السياسي للسلفيين؟ وكيف ينظر إلى مكانة المرأة وانخراطها السياسي والاجتماعي وقضايا المواطنة، وكيفية تعاطي تيارات الحركة السلفية مع هذه القضايا، وهل تطورت واجتهدت في التفكير الديني والدليل الشرعي ؟ وما منظورها للتغيير؟ هل هو الإصلاح

السياسي والتربوي أم الثورة على الحاكم في سياق مجربات وتداعيات الربيع العربي؟ وعليه، فما نتوخاه في هذه الدراسة هو بحث واستقصاء نمط العلاقة التي كونتها التيارات الثلاثة للحركة السلفية المغربية تجاه القضايا المشار إليها أعلاه؛ وهي السلفية التقليدية والسلفية الحركية والسلفية الجهادية، من منطلق أن هذه التيارات تُعنى من جهة بالتنشئة والتربية وتعي دورها الفاعل في إطار تكوين الفرد المسلم، ومن جهة أخرى نجدها ترسي تصورات وممارسات مختلفة إزاء القضايا المجتمعية الكبرى، ويتعين على البحث العلمي أن يدرس منطق الاختلاف وعوامله التاريخية والدينية والاجتماعية كما تتجلى في تفكير الفاعلين واستراتيجياتهم، ومفاعيل التفكير السلفي على مجريات التغيير وكوابحه من موقع الحركة السلفية، وفاعلية الحراك الديمقراطي على الممارسة السلفية.

مكونات الأيديولوجيا السلفية

ثمة قواسم مشتركة بين التيارات السلفية في مختلف البلدان العربية، كما توجد خصوصيات لكل منها ترتبط بنوع العلاقة الثقافية والدينية والاجتماعية التي كونتها هذه الحركات مع مجتمعاتها، فما يجمع الحركات السلفية هو التسليم بمرجعية السلف الصالح؛ وهم الصحابة والتابعون، أي الأجيال الأولى للإسلام في عصره الذهبي . ومن ثم، فالسلفية تيار ديني متمسك بالعودة إلى الصفاء الديني والنقاء الروحي كما تشكل خلال القرن السابع الميلادي[1]، ونتيجة لذلك وجب التخلص من كل التفاسير والتأويلات "المنحرفة" التي سادت في تاريخ الدين الإسلامي؛ وذلك بهدف العودة إلى الدين الأصيل الذي اكتمل داخل القرآن الكريم والسنة النبوية[2].

ومعلوم أن الإمام أحمد بن حنبل قد عمل على تأسيس مذهبه الحنبلي المحافظ خلال القرن الثالث الهجري. وبعدها بأربعة قرون دعا ابن تيمية إلى العودة إلى السلف الصالح

1 De Gendt, Pascal, 2013, les pays du Maghreb face au salafisme ,Sirea,ashl, Bruxelles. www.sireas.be/publications/analyse2013/2013 02

2 Ibid.

والتمسك بإرثهم العقدي والديني والأخلاقي في ظرفية تاريخية اتسمت بغزو المغول والتتار للعاصمة بغداد. وفي القرن الثاني عشر الهجري سيعيد الإمام الحنبلي محمد بن عبد الوهاب إرساء العقيدة السلفية؛ وذلك بنهج قراءة حرفية ظاهرية للقرآن والسنة والشريعة الإسلامية. ومن ثمّ أضحت الوهابية منذئذ التيار الرئيس المعبر عن السلفية[1].

ويقصد بالسلف عمومًا "العصور الأولى من الإسلام بفرض أنها تمثل الوجه الناصع والصحيح من فهم أحكام الدين وتشريعاته وتطبيقاته"[2]، كما ينظر إلى السلفية باعتبارها "حركة إصلاحية تسعى للخروج من حالة الركود الإسلامي والعمل على استعادة صور الإسلام النقية وتطهيره من الممارسات التي علقت به تاريخيًّا من البدع والعوائد والشرك وترسيخ القيم الإسلامية الأصيلة"[3]. ومن الملاحظ أن تحديد معنى السلفية والإحاطة بهويتها يتطلب تمييزها عن الحركات الإسلامية الإخوانية وغيرها كالحركة الصوفية. كما توجد داخل الحركة السلفية تعارضات وانقسامات؛ فالتيار الجهادي يشدد على المعاني الجهادية والتكفيرية في تأويل قضايا العقيدة والشريعة، فيما ينعت التيار السلفي العلمي المحافظ نهج التيار السابق بالخوارج، ويستبعد النزوع الجهادي ويستنكر محاربة أولي الأمر، ويرفض السياسة تفكيرًا وممارسة.

وعمومًا، تكمن القواسم المشتركة بين السلفيين بمختلف البلدان العربية في الخصائص التالية:

-إيلاء الجانب العقائدي أهمية قصوى من منطلق تمثيل أهل السنة والجماعة.

-الالتزام بالرؤية العقائدية الميتافيزيقية.

- الإيمان بقضية التوحيد إيمانًا مركزيًّا في خطابهم الديني.

---

1 Ibid.

2 محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص47.

3 المرجع نفسه، ص 48.

-اعتماد مفهوم الاتّباع لا الابتداع، والاقتصار على فهم الصحابة الأوائل في تلقي أمور الدين.

- تقديم النص على العقل، أي القرآن والسنة كمرجعيين أساسيين والاقتداء بالسلف الصالح[1].

السلفية والتنشئة العمودية

تعد أساليب التنشئة التي يمارسها السلفيون من أهم آلياتهم لتكوين الدعاة والأتباع على أساس تطبيع أيديولوجي تربوي يتم بموجبه ترسيخ الطابع الديني والأيديولوجي، أي الخطاطات الإدراكية والعملية، بهدف تمييزهم عن أشكال التدين المجتمعي والإعلاء من شأن التدين السلفي لديهم. وكذلك إعدادهم قصد أداء أدوار تربوية دينية واجتماعية في أفق بناء مجتمع منتظم وفق العقيدة السلفية، التي تتميز بالصرامة الدينية والأخلاقية المعهودة لدى السلفيين. ومن مرتكزات الأيديولوجيا التربوية للسلفيين، وبصورة أخرى تنشئتهم الإيديوسياسية، نجد مفهومي التربية والتصفية؛ حيث يُقصد بالتربية الاقتصار على السجل السلفي في القيم والنماذج السلوكية والأخلاقية للسلف الصالح وعدم الانفتاح على مواد أخرى ثقافية أو دينية، أما التصفية فهي تتعلق بتخليص تنشئة الأتباع من آثار ومفاعيل التدين الشعبي والتأثيرات الخارجية لصالح التركيز على المقاصد السلفية التي سار على نهجها السلف الصالح، "أي إنه وجب على أهل العلم أن يتولوا تربية النشء المسلم الجديد في ضوء ما ثبت في الكتاب والسنة، فلا يجوز أن ندع الناس على ما توارثوه من مفاهيم وأخطاء"[2].

ويبدو أن هاجس الهوية يظل محركًا للخطاب السلفي التربوي بشكل أقوى من أي هاجس ثقافي أو حضاري، كالنهضة أو التقدم التقني، أو مراجعة التدين السلفي والإسلامي، وكأن ثابت الهوية عند السلفيين يشكل مصدرًا لبلوغ الارتقاء الاجتماعي، والاستقلال والتميز الحضاريين، فهو خطاب يشدد، كما يرى أبو رمان، على "التربية

---

1 السابق، ص 52 و53.

2 نفسه، ص 72.

منذ نعومة الأظفار حتى لا تتأثر بالتربية الغربية الكافرة، ولا بالتربية المنحرفة داخليًّا بفعل الفرق والمذاهب الإسلامية التي تصنف في خانة الفرق الهالكة (..) وتعليم الناس الإسلام"[1]. ومن ثم يتمظهر الفعل التربوي السلفي وكأنه فعل انغلاقي يتموضع ضمن رؤية أرثوذكسية تأويلية تراثية، وهو لا يعير الاهتمام لعامل الزمان كإطار ومحتوى وتأثيره في علاقة الناس بالدين والتغيرات التي تكتنف هذه العلاقة. ونتيجة إنكار فاعلية الزمان يتجه الخطاب السلفي نحو نحت موقف إيماني رافض ومتحفظ على الحداثة الغربية، معتبرًا أن الأصالة تكمن في الرجوع المباشر إلى تراث السلف، ووضع كل التراث الخارج عن السلف بين قوسين، في أفق "إصلاح الأفراد علميًّا وفكريًّا وتربويًّا، ثم إقامة الجماعة الملتزمة بالفهم الصحيح للإسلام وعقائده وأحكامه وصولًا إلى تغيير اجتماعي يستبعد العمل السياسي بالتركيز على العمل الدعوي والتربوي والاجتماعي"[2].

ويظهر أن التربية والدعوة يعدان مرتكز الأيديولوجية السلفية؛ فهي أساس تكوين الداعية الشاب ليقوم بأدواره الدينية والسياسية في المجتمع وفق التوجه التربوي المعتمد لدى التيار السلفي، فالتنشئة لدى التيار المحافظ غير المسيس ترمي إلى تكوين التابع تكوينًا نموذجيًّا وأخلاقيًّا "طهرانيًّا" يدافع عن نموذجه السلفي في المجتمع باعتباره يجسد الدين الحقيقي، من منطلق أن تغيير الفرد لينقاد إلى الإسلام هو الطريق الفعال لانقياد الجماعة بحكم تأثير الفرد المنشّأ بفعالية فيها.

تُمارس التنشئة السلفية بطريقة عمودية من الشيخ إلى التابع المتلقي، فهي تقوم على طريقة التلقين التقليدية والترسيخية؛ بمعنى أن تلقين الأيديولوجية السلفية يتم بطريقة الدعوة "وهي عند الحركات السلفية عمل نضالي وسيلته الأساسية الوعظ الديني البعيد كل البعد عن الإعداد والتأهيل السياسيين، وهو عمل دائم ومستمر"[3]. وينص الباحث عبد الحكيم

1 المرجع نفسه، ص73 و74.

2 المرجع السابق، ص80.

3 عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب، بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص161.

أبو اللوز على أن التلقين السلفي يتسم بصعوبته وصلابته وبطابعه النضالي لكونه يقوم على الوعظ الديني والأخلاقي، ويرى كذلك أن التلقين السلفي يتركز حول عنصرين أساسيين: هما الدروس الدينية والتماهي[1].

فعلى صعيد الدروس يتحقق التلقين عن طريق التبليغ المعرفي والديني للدروس بالفصل بين الجنسين، وهو ما يتطلب الحفظ من لدن المتلقي، وتتسلسل عملية التلقين المذهبي عبر ثلاث مراحل أساسية: مرحلة الإنتاج، ومرحلة الترسيخ، ومرحلة إعادة الإنتاج، بمعنى أن الفعل البيداغوجي السلفي ينقاد نحو التلقين المباشر[2]، وهو التلقين البنكي حسب بولو فرير؛ والمقصود به شحن المتلقي بالمعارف والقيم بغاية تخزينها في ذاكرته بدون إخضاعها لعمل العقل. ومن ثمّ يتمكن المتلقي وفق طريقة التلقين من تبني الدعوة السلفية وضبط مراميها وإشاراتها ورموزها. يشهد على ذلك ما تقوم به جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، على سبيل المثال، التي يترأسها الشيخ محمد المغراوي بتكريس هذا النمط من التلقين المذهبي الذي يسند إلى الشيخ المعلم سلطة شبه مطلقة على المتلقي على الصعيدين المعرفي والتربوي[3].
ويتركز مضمون التلقين حول المحاور التالية:

-خدمة القرآن الكريم وتعميمه في كل صفوف الأمة.

- ربط الأمة بكتاب الله وسنة رسوله.

- الرجوع بالأمة إلى عهد السلف الصالح في قراءة القرآن مجودًا ومرتلاً، ومحاربة كل ما يخالف ذلك.

- العناية بمتون التجويد بالطريق التربوي المتسلسل.

---

1 المرجع نفسه، ص162.

2 المرجع نفسه، ص163.

3 المرجع نفسه، ص164.

– العناية بحلقات القرآن وتفويجها على الأعمار، وقيام الأتباع بعملية الحفظ التي تستغرق كل أوقاتهم، واستبطانهم لأساسيات المذهب السلفي.

– حفظ كتاب **الأصول الثلاثة** لمحمد بن عبد الوهاب[1].

هكذا تتعلق التنشئة السلفية بالنصية، بمعنى التعامل المباشر مع النص القرآني والتمكن من تقنيات عرضه وتلقينه، ثم استدخال نص أيديولوجي لمؤسس السلفية محمد بن عبد الوهاب. كما ترتبط التنشئة السلفية أيضًا بالتماهي؛ ويعني ذلك التعلق الشخصي للمتلقي بالشيخ من منطلق مركزية الشيخ في حياة المتلقي التعليمية والدينية، فهو أنموذجه التربوي ومصدر جميع معارفه وسمات شخصيته السلوكية والرمزية والهندامية، وهي من ثمّ تنشئة صارمة ذات طابع تكراري وجماعي دائم من أجل الترسيخ العميق للمبادئ والقيم لدى المتلقي بالجمع، أي تلقين نفس النمط الأيديولوجي المشترك لكل الأتباع، وهو ترسيخ مختلط بنزعة هجومية يقوم بها الأتباع بتوجيه من الشيخ، إذ ينشأ التابع على مهاجمة البدعيين، كما أن تلقين الأيديولوجيا السلفية يتم عبر التحذير من الشبهات والبدع والأخطاء العقائدية ومن القائمين بها[2]. هذا علاوة على مواجهة مبادئ وأيديولوجيات التيارات الإسلامية والصوفية. وهي ممارسة تعكس نزوعًا طائفيًّا منغلقًا إذ "لا يتحقق التماهي عند المجموعات السلفية بمجرد الأداء الجماعي والموحد للطقوس الدينية، بل بسلوكيات أخرى. (...) الحرص على التمسك بالسنة ظاهرًا أو باطنًا"[3]. (الرائحة الطيبة وإطلاق اللحية وارتداء الملابس التقليدية، طقوس مرور تشهد على التغيير الحاصل عند الملتحقين).

لا تتحدد الممارسة التنشئوية السلفية فقط على مستوى معرفي أخلاقي، فيبقى للفرد بعد ذلك حرية اختيار هويته الفردية، أي طرق التصرف والرغبات وطريقة التمظهر في المجتمع ونوع الارتباط به، وإنما تذهب التنشئة السلفية أبعد من ذلك بمحاولة فصل التابع،

---

1 أبو اللوز، المرجع السابق، ص 162، 165، 169.

2 المرجع نفسه، ص87.

3 المرجع نفسه، ص194.

ذكرًا كان أو أنثى، عن المجتمع بالعمل على رسم معالم شخصيته المظهرية والداخلية؛ أي على مستوى التهيئة الجسدية (اللباس وإطلاق اللحية، والنقاب الخاص بالمرأة الذي يخفي معالم الوجه)، التي تظهر انخراط التابع في المذهبية السلفية بما يؤدي إلى خلق طائفة دينية واجتماعية لها مميزاتها الخاصة.

الفاعل السلفي والربيع العربي

اتسم الربيع العربي بكونه جملة الحركات الاحتجاجية والانتفاضات التي حصلت ابتداء من ربيع 2011 بمختلف البلدان العربية بإيقاعات مختلفة، وأدت إلى إسقاط أنظمة، كما هو الأمر في تونس وليبيا ومصر، وإلى ثورات وحروب أهلية، كما في سوريا واليمن. وأدت كذلك إلى تعديلات في الدساتير وفي بعض شروط الحكم، كما هو الأمر في موريتانيا والمغرب. ولا شك أن آثار التغيير قد مست بلدان الخليج كذلك في سياق شهد تدخلات خارجية للغرب لمحاولة رسم وتوجيه مسارات التغيرات السياسية في البلدان العربية. وقد شكل الشباب العربي محركًا للحركات الاحتجاجية والانتفاضات العربية التي اتخذت طابعًا مدنيًّا وديمقراطيًّا، لكن سيرورة هذه الحركات في الزمان والمكان قد فرض تدخل تنظيمات سياسية وأيديولوجية مختلفة التوجهات، إسلامية وماركسية وغيرها، اختبرت قوتها السياسية في المجتمع ومدى قبول أيديولوجيتها في المجال الاجتماعي. ومن ضمن هذه الحركات نجد الحركة السلفية التي "خضعت لتحولات في دورها السياسي الأمر الذي ينعكس على خطابها وحضورها في المشهد السياسي في المرحلة القادمة"[1]. ذلك أن الحركة السلفية في تفاعلها مع الحراك العربي، أو في محاولة بعضها استغلاله لصالحها، قد وجدت نفسها بين اتجاهين: إما الانخراط في الحراك والمشاركة السياسية فيه، مع ما سيترتب عن ذلك من نتائج، وإما رفض المشاركة والاستمرار في إدانة الديمقراطية واعتبارها معارضة للشريعة. ونتيجة لذلك حصل انقسام داخل الحركة السلفية؛ وذلك بقبول تيارات منها المشاركة السياسية بتأسيس أحزاب للمشاركة في الانتخابات والاستفادة من التحولات

1 محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي**، مرجع سابق، ص38.

الديمقراطية، مثلما حصل في بعض مكونات الحركة السلفية المصرية إبان الثورة سنة 2011 وما بعدها، مثل أحزاب النور، والأصالة، والبناء والتنمية[1]. ومن المهم تحديد تركيب مكونات الحركة السلفية في البلدان العربية؛ فهي تنقسم إلى تيارين رئيسين: الأول هو التيار العلمي المحافظ الذي يعترض على ممارسة السياسة ويتميز بكونه ذا طابع طائفي[2] غير مهيكل في تنظيم بيروقراطي، أما التيار الثاني فهو تيار معارض يكفّر الدولة والمجتمع ويعتمد العنف لتحقيق متخيله الإسلامي.

السلفية المغربية: محطات ورموز

في المغرب تحديدًا، يعتبر محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي الحسني مجدد الدعوة السلفية بالمغرب، وقد سار على نهجه كثير من طلبته ومريديه. ويعد الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي أحد أبرز دعاة الحركة السلفية المغربية[3]، هذه الحركة المتميزة بطابعها المحافظ بأفق وهابي سعودي. وقد تم فتح أول دار للقرآن الكريم بمراكش سنة 1972، كما تأسست جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة سنة 1979 بمدينة مراكش[4]، وقد تفرعت عنها عشرات المدارس القرآنية بعدة مدن مغربية، وبعد وفاة الشيخ تقي الدين الهلالي سنة 1987 انتقلت المشيخة الوهابية المغربية إلى الشيخ المغراوي.

---

1 المرجع نفسه، ص20.
Jean, Nicolas Bitter et Owen Frazer, Promouvoir la participation politique salafiste. Policy Perspectives. ICSS, Zurich, Vol 4/5, Mai2016.

2 عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية بالمغرب**، مرجع سابق، ص11.

3 عبد اللطيف الحناشي، "التيارات السلفية المدرسية في المغرب العربي"، في **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، إشراف: عبد الغني عماد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، 1/ 1052.

4 نفسه.

شكلت الحركة الاحتجاجية لعشرين فبراير سنة 2011 فرصة تاريخية بالنسبة إلى الحركة السلفية بالمغرب؛ إذ أسهمت في تطبيع هذه الحركة في المجتمع[1]؛ بمعنى أنها أصبحت مرئية في المجال الاجتماعي بعد أن كانت معزولة في المدارس القرآنية والمساجد بفعل استفادتها من مناخ الحرية الذي انتزعته الحركة الاحتجاجية الشبابية. وفي مقابل التوجه السلفي المحافظ برز توجه سلفي معارض للسلفية السالفة الذكر وللنظام السياسي من منطلق نزع شرعيته الدينية، وقد دافع عن هذا التوجه بعض الفاعلين في هذا التيار منهم محمد الفزازي، وحسن الكتاني، وعبد الوهاب رفيقي وعمر الحدوشي، وهؤلاء سبق لهم أن أطروا الشباب التابع لهم على أنشطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع قبل سنة 2003، وكانوا قد أشادوا بالفكر الجهادي لتنظيم القاعدة وتعرضوا للاعتقال نتيجة الأحداث الإرهابية لسنة 2003 بالدار البيضاء.

شهدت أواخر سنة 2011 ظهور حركة سلفية مغربية عبر أدوات التواصل الاجتماعي (فيسبوك) أطلق عليها أصحابها تسمية "الحركة السلفية المغربية من أجل الإصلاح". وقد أصدرت الحركة سنة 2012 أرضية مذهبية تتضمن هدف "تغيير نهضوي في المغرب عن طريق تصحيح العمل السياسي والاقتصادي والاجتماعي للأمة المغربية من خلال التمسك بالثوابت الشرعية والمقومات الوطنية التي حث عليها الإسلام"[2]. وينص هذا التيار الجديد على أن الغاية الأساسية التي يصبو إليها هي حث الدعاة على النهوض بمسؤوليتهم تجاه المجتمع وليس المشاركة في اللعبة السياسية، كما تعلن أنها حركة سلمية وسطية لا تنهج العنف أو التطرف كأفق للتغيير أو للإصلاح. وبموازاة ذلك أعلن الشيخ محمد الفزازي عن تأسيس حزب سياسي أطلق عليه اسم "حزب العلم والعمل" وهو حزب بهوية إسلامية غير سلفية.

---

1 Mesa Beatriz, 2013, L'institutionnalisation du salafisme Marocain .Le mouvement 20 Fevrier a dévoilé un fait inédit.AFKAR,Idées.www.remed.org/observators/ .../afkar38

2 عبد اللطيف الحناشي، "التيارات السلفية المدرسية في المغرب العربي"، مرجع سابق، ص1079.

أدت أحداث مايو العنيفة سنة 2003 إلى إقدام السلطات على تحجيم الحركة السلفية بإغلاق المدارس القرآنية التابعة للتيار السلفي العلمي المحافظ، واعتقال رموز تيار المعارضة السلفية للنظام الحاكم، ومحاكمتهم بأشد الأحكام السجنية، وكان من إفرازات سنوات الاعتقال بالنسبة إلى العديد من الفاعلين السلفيين شعورهم بالغبن والإقصاء والظلم، وحصول الوعي لديهم بممارستهم السياسية المتهورة -رغم وجود التفاوت السياسي بين المجموعات السلفية إزاء العديد من القضايا- لذلك أقدموا على مراجعة تصوراتهم الأيديولوجية وتوجهاتهم السياسية منذ سنة 2010، وهي تلك الأفكار الداعية إلى التكفير والتبديع والعنف إزاء معارضتهم للنظام الحاكم، والدعوة إلى تطبيق الشريعة بالغلبة والعنف. ومن أهم الداعين إلى المراجعة نجد الداعية عبد الوهاب رفيقي المكنى بأبي حفص الذي قام بصياغة رسالة "أنصفونا " ورسالة موجهة "إلى شباب الأمة"، يشرح فيهما أسباب قيامه بالمراجعة السياسية والأيديولوجية، والفائدة المرجوة منها بالنسبة إلى الحركة السلفية والدولة والمجتمع، وفي ذلك إقرار علني بالنسبية الفكرية، وبقبول التفاعل مع الدولة والتيارات المعارضة وحقها في الوجود، وهي أولويات الفعل الديمقراطي الداعي إلى محاربة التطرف في صفوف الشباب.

كان للحراك الديمقراطي عامل أساسي في دفع العديد من الفاعلين السلفيين نحو الانخراط في المسلسل الإصلاحي للبلاد، والتخلي بالنتيجة عن النهج الجهادي، فيما ظلت مجموعات جهادية أخرى متمسكة بمبادئها وتوجهاتها العنيفة والتكفيرية، وهي التي تتعرض للمتابعة والمراقبة والقبض على عناصرها وتفكيك خلاياها السرية المسلحة. لذلك نرى من الأهمية بمكان تطبيق منهجية السيرة السوسيولوجية على خطاب السيرة الذاتي للفاعل السلفي عبد الوهاب رفيقي (أبي حفص) كنموذج من الفاعلين السلفيين المراجعين.

منهج السيرة سوسيولوجيا

يقع التمييز في علم الاجتماع بين مقاربة السيرة وبين منهج السيرة. في المقاربة السيرية يتم تلمس أدوات تقنية متعددة لإبراز ما هو اجتماعي انطلاقًا من تفاعل الفرد مع الجماعة،

بينما في الحالة الثانية يتم كشف التقاطعات الاجتماعية من خلال الفعل الفردي الذي هو فعل اجتماعي، ومن ثم لم يعد علم الاجتماع المعاصر يركز على الظاهرة الاجتماعية في الجماعة وإنما في الفرد كذلك.

يعتمد منهج السيرة في علم الاجتماع لكشف سيرورة الفعل الاجتماعي الذي يمارسه الفرد والكيفيات التي يتكون بها هذا الفعل؛ وذلك بتوظيف متغيرات النوع، والمهنة، والسن، والدين، والمستوى التعليمي، والمستوى الاجتماعي-الاقتصادي، وكونها متغيرات تتداخل لصناعة الفعل الاجتماعي الفردي وسيرورته عبر الزمان، وفي هذا الأساس يحصل التداخل بين الشخصي والاجتماعي من خلال استنطاق حكايات الحياة والمقابلات السيرية لتبيان ترسبات تجارب الفرد واستعداداته الذاتية والتفاعلية[1].

ويظهر أن هذا المنهج السيري يساعد في تحليل تحولات الفاعلين السلفيين السياسية والأيديولوجية؛ وذلك بدراسة وتتبع سيرة حياتهم ووصف منعطفاتها الحاسمة من منطلق أن معطيات الماضي تفسر الحاضر، ودور الأطر التنشيئية التي تربى في إطارها الفرد، وطرق التفكير التي تكونت داخل هذه الأطر الفاعلة[2]، بشكل يدفع الفرد إلى إعطاء مسحة شخصية على علاقته بالعالم وإبراز كيف يستبطن الفرد ما هو اجتماعي. ومن ثمّ فالتجارب والمعاني المتصلة بها التي يجتازها الفرد ليست متجانسة بالضرورة فهي آنية ومتتابعة عمودية وأفقية.

على الصعيد المنهجي السيري سيتم البحث في الأبعاد السوسيولوجية لسيرة الفاعل السلفي، وهو فاعل سياسي، بالتركيز على منطوق خطاب السيرة السردي الذي ينتجه هذا الفاعل باعتماد الشهادات والرواية الذاتية، وعلى وثائق مكتوبة وأرشيفية كذلك، ويكمن الهدف الأساسي في إعادة بناء حياة الشخص ومراحلها الحاسمة وفق منظوره لذاته،

---

1 Giraud Frédérique et autres , 2014, Principes enjeux et usages de la méthode biographique en sociologie .Revue Interrogations n 17, p,2.

2 Ibid. p.3.

وصياغة تمثلاته الثقافية والاجتماعية، وطبيعة الحبكة السردية التي يتم نسجها كما ينص على ذلك الفيلسوف بول ريكور[1].

أتاحت عملية المراجعة السياسية والأيديولوجية التي أقدم عليها بعض الفاعلين السلفيين، نتيجة الوضعية الجديدة التي أفرزتها عملية اعتقالهم الطويلة، تقديم خطابات صحفية تتخذ معالم سير ذاتية؛ سواء لفائدة الصحف أو استجابة لطلبات المواقع الإلكترونية، ومن بين هذه الخطابات نجد تلك المتعلقة بخطاب الفاعل السلفي عبد الوهاب رفيقي. ورفيقي هو فاعل سياسي يتسم خطابه السيري بميزات سياسية ورمزية، منها -على وجه الخصوص- أن هوية الفاعل السياسي تتمظهر دائمًا بالميل إلى إعلان سيرته السياسية للمجتمع. وقد تعرض للاعتقال نتيجة اختياراته السلفية المعارضة والحكم عليه بالسجن ثلاثين سنة نافذة. فكيف انتقل عبد الوهاب رفيقي، عبر مراحل سيرية حياتية، من مرحلة النشأة أو التنشئة والطفولة إلى مرحلة النضج السياسي والفعل المعارض، ومن ثمّ أزمة الاعتقال، وأخيرًا الانعطاف السياسي ومسألة التراجع عن النهج السابق وإعلان "المراجعة والتوافق"؟ وتحوله من كونه شابًّا متعلمًا إلى شيخ سلفي مناضل ومعارض، وانعطاف سيرورته معتقلاً سياسيًّا ثم تحوله في الأخير إلى فاعل إصلاحي يميل إلى الانفتاح والتعقل بعد الإفراج عنه؟

التنشئة والطفولة: نحو تربية سلفية عصيبة

تلقى عبد الوهاب رفيقي تنشئة روحية سلفية صارمة في إطار وسط عائلي سادت فيه معالم التربية السلفية، حيث كان الأب -وهو المرتكز الذي تقوم عليه العائلة التقليدية- سلفيًّا متشددًا ومحافظًا[2]. إذ كان الوالد متأثرًا برموز السلفية خاصة أعلام السلفية الوهابية السعودية. وقد كان أداء شعيرة الحج فرصة مهمة للتعلق القوي بالأيديولوجية السلفية

---

1 بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009). ص143.

2 Abou Hafs , 2017, "Entretien sans langue de bois …" https://www.medias24. Com/MAROC/…/ 172590_ Abou hafs sans langue de...visité le 20 Aout 2018.

نتيجة تقوية ارتباطه بعلاقات واسعة مع شيوخ السلفية، خاصة تقي الدين الهلالي (حيث كان ممرضه الخاص) والشيخ زحل[1]. لذلك كانت تنشئة الطفل والشاب عبد الوهاب تنشئة سياسية دينية سلفية ومحافظة. ويرى عبد الوهاب رفيقي أن نمط تفكيره وممارسته العقدية والأيديولوجية وخصائص شخصيته هي نتاج الوسط العائلي الذي نشأ فيه[2]، وهو الوسط الذي تكرس فيه نهج السلفية تربية وهوية، إلى درجة أن الوالد بعث ابنه إلى السعودية قصد استدخال فعال للعقيدة السلفية، كما أنه حضر مع والده ثلاث خطب للشيخ عبد الحميد كشك في مصر.

ويشير صاحب السيرة إلى والده الذي كان حريصًا على أن يكون ابنه قادرًا على حفظ القرآن بالطريقة التقليدية، وفي سياق نموه الفكري والديني كان الشاب عبد الوهاب متعلقًا برموز الحركة الإسلامية بالمغرب بفعل جاذبية الخطب الدينية والسياسية التي كان يقوم بها هؤلاء، لكن المنعطف الرئيس تمثل في التحاق الشاب عبد الوهاب رفيقي بأبيه في أفغانستان وعمره لا يتجاوز 15 ربيعًا لاكتساب مقومات الأيديولوجيا الجهادية، في سياق تنامي التيار الجهادي في مواجهة الاتحاد السوفيتي[3].

مرحلة النضج السياسي وأزمة الاعتقال

يعلن عبد الوهاب رفيقي أن التربية الجهادية التي تلقاها لم تكن نتيجة توجه ذاتي وإنما فرضت عليه قسرًا، وكأنها تنشئة أبوية يخضع لها الصغار، إنها تنشئة الجماعة المفروضة على الفرد وفق منظور دوركهايم؛ حيث لا يقوى الطفل على معارضة الراشدين، ثم إن قوة ترسيخ معالم التنشئة السلفية في التركيبة النفسية والشخصية للطفل تكون من القوة بحيث

1 عبد الوهاب رفيقي (أبو حفص)، حوار: " اكتشفت أنني تعرضت للخديعة"، **الزمان** بتاريخ 14 نوفمبر، 2017:

https://bit.ly/2Lg7EaD

2 Abou Hafs, Entretien ..op cité .

3 عبد الوهاب رفيقي، حوار، **الزمان**، مرجع سابق.

يجد عوائق كبيرة للتخلص منها بعد ذلك. هذا الوضع قاد رفيقي إلى الانخراط في النضال السلفي لمواجهة التوجه الديني للنظام السياسي، والاعتراض على شرعيته الدينية، والدعوة لتغيير مظاهر التدين الاجتماعي السائد في المجتمع المغربي في أفق إعادة المغاربة إلى التدين السلفي "الخالص" المعبر عن روح العقيدة الإسلامية وحقيقتها. وقد كانت أحداث الدار البيضاء الإرهابية سببًا لاعتقاله من سنة 2003 إلى سنة 2012.

شكلت تجربة الاعتقال منعطفًا رئيسًا في حياة عبد الوهاب رفيقي وفي مساره السياسي والديني والأيديولوجي؛ ذلك أن السجن تحول إلى مؤسسة تنشيئية قسرية، حيث إن تقييم مسار تجربته والتفكير الطويل دفعا به إلى التشكيك في صلاحية ما كان يعتنقه من تفكير ونهج سياسي، وقادته المرحلة الجديدة إلى مراجعة مساره السابق. وقد عبر عبد الوهاب في سيرته الذاتية الشفوية عن امتعاضه من تجربة الاعتقال بسبب شعوره بالمعاناة والظلم، وإحساسه بالإكراه وافتقاده الحرية للعمل بما يؤمن به. ولقد كان الإطار السلفي الذي عاش فيه رفيقي وسط جماعة من أنصاره الذين يعتقدون مثلما يعتقد، أي إنهم يملكون الحقيقة المطلقة في الدين والأخلاق والمجتمع، دافعًا له للتمسك بقناعاته الأيديولوجية وممارسته في المسجد والمجال العام إلى أن اصطدم بالسجن والعزلة والانفصال عن العالم الخارجي، حيث انصرف إلى القراءة والمطالعة والبحث والاطلاع على مراجع من تخصصات مختلفة، وهي تجربة ما كان له أن يعرفها لولا تجربة السجن، وهو ما حضه على مراجعة تفكيره السلفي والتشكيك في جدواه عقليًّا وعمليًّا[1].

من بين كتب السير التي اطلع عليها عبد الوهاب رفيقي كتاب **سير أعلام النبلاء** للإمام الذهبي، الذي أتاح له التعرف إلى توجهات وتجارب سيرية لا تقل مكانة عن التوجهات السلفية، وطلب من أفراد عائلته توفير كتب ودراسات بلغات مختلفة لدراستها، هذا إضافة إلى أنه عمل على متابعة دراسته الجامعية والقانونية في السجن من أجل مزيد من التكوين المعرفي، كما أنه تجاوز المعيقات الأيديولوجية والذاتية بالاطلاع على كل ما كان السلفيون

1 Abou Hafs , 2017, Entretien sans langue de bois… op .cité.

يمقتونه كعلم الاجتماع. وكانت قراءاته تندرج في إطار الانفتاح الفكري والأيديولوجي والمراجعة الذاتية، واتضحت له مظاهر القصور التي لازمت الأيديولوجية السلفية بفعل انغلاقها عن المجتمع واستنادها إلى أيديولوجيا بطريركية[1].

وقد أسفرت تجربته السجنية عن مراجعة سياسية وأيديولوجية مهمة وجهها عبد الوهاب رفيقي إلى رفاقه وأتباعه مكنته من مغادرة السجن، وقد تضمنت قراءاته للحركة السلفية نقدًا لتوجه الدولة الذي ناصر وعمل على تنمية التيار السلفي المحافظ في مجالات التعليم والمجتمع في ثمانينيات القرن العشرين، ما انعكس سلبًا على تطوره الحديث والعقلاني، وقد أسفرت عملية المراجعة عما يلي:

– أولًا اقتناع عبد الوهاب رفيقي بضرورة نبذ العنف في بلاد المسلمين لكون العنف التكفيري، حسب رأيه، لا يقود إلى تغيير أو إصلاح وإنما إلى إفساد وتخريب. يقول في سياق نقده للحركات الدينية المؤمنة بالعنف "ولما تعيقه هذه الحركات من مشاريع الإصلاح والدعوة والتربية، وترسخ عندي أنه لا سبيل إلى إصلاح الأوضاع في بلاد المسلمين إلا بطول النفس، والصبر، وبعد النظر، وسلوك مسالك التربية والدعوة والاندماج في المجتمع"[2].

– المسألة الثانية وتتعلق بالبراءة من تكفير المجتمع والتخلي عن هذا المعتقد، وذلك لأن التكفير حسب عبد الوهاب يعكس ظاهرة الغلو التي ابتليت بها الأوساط السلفية في العاصمة العلمية وهي مدينة فاس المغربية، وأشار إلى أن السلفيين الذين يكفرون المجتمع حصلوا على وعيهم انطلاقًا من تعلمهم في مدارس المجتمع كما صلوا في مساجده وخطبوا في جوامعه.

---

1 المرجع نفسه.

2 "حوار مع عبد الوهاب رفيقي"، نشر في جريدة **التجديد** يوم 5 مارس 2010، انظر : https://bit.ly/2lFGbm7

– أما الأمر الثالث فيتعلق بالموقف من النظام الملكي؛ وفي هذا الإطار عمل عبد الوهاب رفيقي على مراجعة الموقف السلبي الجهادي من النظام، حيث كان يطعن في طابعه الوراثي وذلك بإقراره أنه "ما دام [أي النظام] يحفظ الدين ويوحد الأمة فلا يسع إلا القبول به وعدم معارضته والخروج عليه"[1].

– وقد دعا عبد الوهاب رفاقه المعتقلين وأنصاره إلى تبني هذه المبادرة كأرضية للتسوية والحوار بهدف إطلاق سراحه وباقي المعتقلين، والعمل على الانخراط في مسلسل الإصلاح والتوافق وقبول الاختلاف السياسي. كما اتجه صوب تمحيص التراث ونقده، وعقلنة التدين، وتصفية الدين الإسلامي مما علق به من المرويات والموروثات، وهو ما مكنه من الانفتاح الفكري والاعتراف بضرورة المساواة بين المرأة والرجل في الإرث.

خاتمة

اهتمت هذه الدراسة ببحث واستقصاء تجربة الحركة السلفية المغربية، على مستوى ممارستها السياسية والأيديولوجية، منذ تصاعد نشاطها وتأثيرها في المجتمع وجزء من الشباب المغربي خلال العقد الأول من الألفية الثالثة. وتم التركيز بشكل خاص على تجربة هذه الحركة خلال أحداث الربيع العربي الذي انطلق سنة 2011، وما أدت إليه مشاركتها السياسية من مراجعة لتصوراتها ومشاريعها السياسية، خاصة بالنسبة إلى طرف مهم منها وهو التوجه الحركي والجهادي، وذلك بفعل مواجهتها للواقع المركب وضرورة التنازلات لممارسة السياسة إن هي أرادت ممارستها في إطار سلمي، واكتشافها لتعددية الواقع وتنوع الأفكار والمشارب الثقافية والأيديولوجية في المجتمع المغربي. وقد حاولت هذه الدراسة كشف نمط العلاقة التي كونتها التيارات الثلاثة للحركة السلفية المغربية تجاه القضايا المشار إليها أعلاه وهي: السلفية التقليدية والسلفية الحركية والسلفية الجهادية، من منطلق أن هذه

1 المرجع نفسه.

التيارات تُعنى من جهة بالتنشئة والتربية وتعي دورها الفاعل في إطار تكوين الفرد المسلم، ومن جهة أخرى نجدها ترسي تصورات وممارسات مختلفة إزاء القضايا المجتمعية الكبرى.

وقد اتضح أن التربية والدعوة يعدان مرتكز الأيديولوجية السلفية؛ فهي أساس تكوين الداعية الشاب ليقوم بأدواره الدينية والسياسية في المجتمع وفق التوجه التربوي المعتمد لدى التيار السلفي. فالتنشئة لدى التيار المحافظ غير المسيس ترمي إلى تكوين التابع تكوينًا نموذجيًّا وأخلاقيًّا "طهرانيًّا" يدافع عن نموذجه السلفي في المجتمع باعتباره يجسد الدين الحقيقي، من منطلق أن تغيير الفرد لينقاد إلى الإسلام الحقيقي من منظور السلفية هو التوجه السليم لإصلاح المجتمع. والملاحظ أن جميع التيارات السلفية تختلف في التوجه السياسي وتلتقي في نوع التنشئة والتربية التي تلقنها لأتباعها وهي التنشئة العمودية والترسيخية، إذ تبرز معالمها من خلال معالم السير الذاتية للفاعلين السلفيين حيث إن نمط التنشئة السياسية والتربوية المتلقاة كانت دافعا لهم لبناء توجههم الثقافي والهوياتي، ويظهر أن المدرسة العمومية لم تكن أداة التنشئة المؤثرة في مسارهم لكونهم تلقوا تنشئتهم في مدارس سلفية تحتفظ بالإرث السلفي تربويًّا وانعكست على مآلاتهم السياسية، وهي مدارس لا تحاول مراجعة نمط التنشئة السياسية والتربوية لإيجاد العلاقة الواصلة بالمجتمع والآخر.

المراجع العربية

أبو اللوز، عبد الحكيم. **الحركات السلفية في المغرب: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013

أبو رمان، محمد. **السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مارس 2013.

الحناشي، عبد اللطيف. "التيارات السلفية المدرسية في المغرب العربي". في **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**. إشراف عبد الغني عماد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

رفيقي، عبد الوهاب. "حوار ". نشر في جريدة **التجديد**. 5 مارس 2010.

رفيقي، عبد الوهاب. "اكتشفت أنني تعرضت للخديعة". صحيفة **زمان**. 14 نوفمبر 2017.

ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

المراجع الأجنبية

Abou Hafs , 2017, "Entretien sans langue de bois … ": https://bit.ly/2lIno9G

De Gendt,Pascal,2013, les pays du Maghreb face au salafisme ,Sirea,ashl, Bruxelles. www.sireas.be/publications/analyse201302 2013/

Giraud Frédérique et autres , 2014, Principes enjeux et usages de la méthode biograé phique en sociologie .Revue Interrogations n 17.

Jean,Nicolas Bitter et Owen Frazer, Promouvoir la participation politique salafiste. Policy Perspectives.ICSS , Zurich, Vol 4/5 ,Mai2016.

Mesa Beatriz ,2013 ,L'institutionnalisation du salafisme Marocain .Le mouvement 20 Fevrier a dévoilé un fait inédit.AFKAR,Idées.www.remed.org/observators/ …/afkar38

جينالوجيا الحركات السلفية في الدول المغاربية

السلفية الموريتانية نموذجًا

أحمد محمد الأمين انداري[1]

المقدمة

تسعى هذه الورقة لمقاربة موضوع جينالوجيا الحركات السلفية في البلدان المغاربية، وذلك من خلال التعرض لنموذجٍ محدد من تلك الحركات وهو نموذج السلفية الموريتانية؛ بغية التعرف على أهم التطورات والمراحل التي مرت بها هذه الأخيرة، والتوقف عند أهم التحولات التي عرفتها، والتوصل من خلال ذلك إلى أهم التقاطعات التي تجمع السلفية الموريتانية بغيرها من السلفيات المغاربية، خاصة السلفيتين الجزائرية والمغربية.

وتحاول الورقة الإجابة عن عدد من الأسئلة، من أهمها: هل السلفية الموريتانية مجرد امتداد للسلفيات التي عرفتها تلك البلدان؟ أم إن هناك عوامل داخلية موريتانية هي التي أدت إلى قيامها؟

وتنبعُ أهميتها من كونها تحاول تقديم رؤية جديدة لموضوع السلفية الموريتانية، تأخذ في الاعتبار التحولات التي عرفتها مقاربة الدولة الموريتانية في ميدان السياسة الدينية عمومًا،

---

1 أستاذ جامعي وباحث في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية جامعة نواكشوط العصرية، موريتانيا.

ولموضوع السلفية بشكل خاص في السنوات الأخيرة. كما تنبع أهميتها من كونها تسعى لإجراء مقارنة ضمنية بين السلفية الموريتانية وغيرها من سلفيات مغاربية، بغية التعرف على أوجه التشابه ونقاط الاختلاف بينها، وهو الأمر الذي من شأنه أن يكشف من جهة عن المنزلة التي تحتلها السلفية الموريتانية ضمن تلك السلفيات، ومن جهة أخرى عن ما إذا كانت هناك علاقة تأثر بين السلفيات المغاربية، كما ستكون هذه الورقة معنية على وجه الخصوص بمحاولة الإجابة عن الأسئلة التالية: هل توجد سلفية أم سلفيات موريتانية أصلًا؟ وإذا كانت موجودة فما هي أهم المفاهيم المؤسسة التي ترتكز عليها من الوجهتين الفكرية والسياسية؟ وما السياقات التي نشأت فيها؟ وأهم الظروف التي اكتنفت مسار تطورها؟ الإجابة عن هذه الأسئلة قد تشكل مدخلًا ضروريًا للإجابة عن سؤال أكبر هو: هل السلفيات المغاربية هي في الحقيقة عبارة عن سلفية واحدة؟ أم إن بين تلك السلفيات من التناقضات والاختلافات الناتجة عن تباين البيئة المحلية والحاضنة الاجتماعية الداخلية ما يجعل من القول إن السلفيات المغاربية هي سلفية واحدة قولاً لا يخلو من كبير تعسف؟

وإضافة إلى المنهج المقارن الذي سيشكل المنهج الرئيس لهذه الورقة، فإننا سنعتمد أيضًا في سعينا للإجابة عن الأسئلة التي يثيرها الموضوع على المنهج التاريخي التعاقبي، وذلك من خلال محاولة الإجابة عن أسئلته الكلاسيكية: كيف نشأت الظاهرة محل الدراسة، وهي في حالتنا السلفية الموريتانية؟ وكيف تطورت؟ وما الذي آلت إليه في الوقت الحاضر؟

سيتم تناول موضوع الورقة من خلال أربعة محاور، يتعرض الأول منها باختصار شديد لما يمكن أن نسميه المهاد التاريخي للسلفية الموريتانية. أما المحور الثاني فسيكون مخصصًا للحديث عن المفاهيم المؤسسة للسلفية الموريتانية، على أن يتم إفراد المحور الثالث للحديث عن نشأتها وأهم التطورات التي عرفتها، أما المحور الرابع فسيتعرض بإيجاز لعلاقة السلفية الموريتانية بالسلفيات المغاربية الأخرى.

المهاد التاريخي للسلفية الموريتانية

لا يعرف بالضبط التاريخ الذي دخلت فيه السلفية إلى موريتانيا، فالأدبيات والمصادر التاريخية ذات الصلة لا تكاد تذكر شيئًا حول هذا الموضوع، لكن يمكننا أن نعتبر القرن

الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي البداية الحقيقية لوصول الفكر السلفي إلى موريتانيا، نظرًا إلى كونه القرن الذي شهد قيام حركة المرابطين، وهي الحركة التي يرجع إليها وإلى الدولة التي أسستها الفضل في إدخال السلفية إلى موريتانيا.

وترشد الدلائل التاريخية إلى أن حقبة المرابطين لم تشهد الكثير من الاهتمام بأمر العقائد، بل كان نهجهم قائمًا على عدم تأويل ما ورد من إطلاقات موهمة عن البارئ عز وجل. وقد كان من الطبيعي أن تظهر الحركة المرابطية ذلك التشبث بالقيم والأفكار السلفية، نظرًا إلى كون هذه الحركة قد شكلت في حقيقة الأمر ردة فعل على ما كانت تعرفه المنطقة من اضطراب عقدي ومذهبي.

ومن ثمّ فإن العقيدة الإسلامية عند المرابطين قد ظلت عقيدة تفويضية "سلفية"، لا تشغل الناس بالتأويل ولا تكلفهم عنت البرهان والاستدلال، وإنما تدعو للعودة إلى الإسلام في شكله النقي والصافي والخالي من التعقيدات، وهذه المرجعية السلفية للحركة المرابطية قد تجلّت بشكل أكبر إبّان الصراع بينهم وبين الموحدين، إذ إن محمد بن تومرت، المعروف بالمهدي، إمام الموحدين، كما يقول ابن خلدون، تعلم الأشعرية في المشرق[1]، وجاء يطعن بها على أهل المغرب الذين كانوا بمعزل عن ذلك.

ويقول المراكشي إن ابن تومرت كان دخل مدينة مراكش مقفله من المشرق فحرك العلوم العقلية، وكانوا أهل بادية لا يعرفون ذلك، فقالوا هذا أدخل علينا علوم الفلاسفة ووشوا به إلى "اللمتوني"[2].

---

1 من أشياخه، بعد الإمام الغزالي، أبو الحسن علي بن محمد الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي (ت 504هـ)، ومنهم المبارك بن عبد الجبار (ت500هـ)وقد كان محدّثًا مكثرًا، إلا أن بن تومرت لم يطل تتلمذه عليه؛ حيث توفي في السنة نفسها التي قدم فيها الأخير إلى بغداد، ومنهم أبو بكر الشاشي (ت 507هـ)، ومنهم أيضًا : أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت521هـ) الذي أخذ عنه ابن تومرت العلم في الإسكندرية، وكان متميزًا في الفقه، ومتمكنًا في السياسة الشرعية وقد ألف فيها كتاب **سراج الملوك**. كما كان الطرطوشي مهتمًّا بنشر السنة ومحاربة البدعة وألف في الموضوع كتابه **الحوادث والبدع**.

2 انظر: عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق صلاح الدين الهواري (بيروت: المكتبة العصرية، 2006)، ص 139 وما بعدها.

ومن الواضح، من خلال استقراء المرحلة وبالرجوع إلى المصادر التي تحدثت عنها، أن المرابطين لم يواجهوا كبير عناء في إقناع سكان موريتانيا في ذلك الوقت بالفكر السلفي ذي المرجعية السنية، خاصة أن أولئك السكان هم أهل ظعن وترحال قد لا تتفق أهواؤهم مع العقائد الموغلة في التجريد، ثم إن عبد الله بن ياسين وقواده من صنهاجة، وهم المشغولون بهم الجهاد والحرب، لم يكن يتسنى لهم أن ينشروا إلا المنزع الذي درج عليه أوائل المالكية من الكف عن الخوض في الكلاميات، خاصة أن رواد المذهب المالكي منذ نشأته مع إمامه الأول يقررون العقائد بدءًا ولا يعالجونها عقلًا، وكانوا متشددين في رفض الاستدلال الكلامي أسوة في ذلك بإمامهم مالك.

ويعضد هذا العامل السابق عامل آخر يتعلق بأن حضور المتكلمين الأشاعرة في الصحراء كان قليلًا، فلم يسجل لنا التاريخ في العهد المرابطي الأول وصول أيٍ من دعاة الأشعرية إلى الصحراء إلا ما كان من أمر المتكلم الأصولي أبي بكر محمد بن الحسن الحضرمي المرادي (ت 489هـ)، وهو بالفعل، كما قال صاحب **التشوف**، أول من أدخل علوم الاعتقادات إلى المغرب الأقصى[1]، ويرى محقق **الإشارة في تدبير الإمارة** أنه أول من أدخل المعتقد الأشعري بالذات إلى تلك المنطقة[2].

وإذا كانت الدولة المرابطية لم تتبنّ المذهب الأشعري مذهبًا رسميًّا للدولة، بل حاربته وحاصرته مما ضيق من أفق انتشاره في أوساط العامة، نظرًا إلى اعتبارات عقدية وسياسية وتاريخية خاصة تمثلت على الخصوص في تبني هذه الدولة العقيدة السلفية، فإن الأسباب ذاتها ستكون وراء تشبث الموحدين بالعقيدة الأشعرية ومحاولة تثبيتها وجعلها مذهبًا رسميًّا لولاتهم؛ ولذلك عمل القائمون على هذه الدولة على تثبيت دعائم هذا المذهب وترسيمه،

---

1 أبو يعقوب يوسف ين يحيى التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997)، ص 106.

2 أبو بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي، **الإشارة إلى تدبير الإمارة**، تحقيق سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1981)، ص12.

فقاموا بمجهودات كثيرة لفرض هذا الفكر على العامة والخاصة على حد سواء وسخّروا لذلك كل الوسائل المتاحة.

وإذا كانت تلك الحقبة المرابطية قد شكلت البداية الأولى لظهور الفكر السلفي في موريتانيا، فإن ذلك الفكر لم يكن ليضمن استمراريته لولا ظهور أجيال عديدة من الرواد المجددين للمذهب السلفي في موريتانيا، ومن بين أهم أولئك نذكر كلاً من لمجيدري بن حبيب الله اليعقوبي (ت 1204هـ)، وبابه بن الشيخ سيديا (ت1342 هـ).

أما الأول، لمجيدري بن حبيب الله، فقد جاء تبنيه الفكر السلفي في إطار الرد على التعمق الكبير والانتشار الواسع للدرس العقدي السنوسي الذي قاده المختار ولد بونه (ت 1220هـ) ممكنًا للمدرسة الكلامية الأشعرية في موريتانيا، ولذلك فقد برزت دعوته ردًّا على هذه النزعة الموغلة في التعمق في الكلام والاستدلال.

وأما الثاني، بابه بن الشيخ سيديا، فيشكل أحد أهم رموز التيار السلفي في موريتانيا، بل إنه يشكل واحدًا من أهم المرجعيات التاريخية لذلك الفكر، لدرجة دفعت بعض الباحثين إلى القول إنه لم يخل زمن من أزمنة التاريخ الشنقيطي من وجود للفكر السلفي، خصوصًا في الجانب العلمي، لكن هذا الوجود بعد دولة المرابطين ظل منعزلاً وثانويًّا يظهر في شكل ملامح طفيفة عند البعض. وأما على المستوى العقدي فكان المذهب الأشعري هو المذهب السائد، وعلى المستوى الفقهي ظل المذهب المهيمن في البلاد هو مذهب الإمام مالك، وفي السلوك الطرق الصوفية بأصنافها، وإن كانت تشترك من حيث الظاهر في الأخذ بطريقة الجنيد السالك، حتى قيض الله لنصرة السنة وعقيدة السلف رجلاً من أنفس الناس في البلد ومن أوسطهم وهو العلامة بابه ولد الشيخ سيديا[1].

وتظهر ملامح تأثير الفكر السلفي على آراء العلامة ولد سيديا على وجه الخصوص في العديد من المباحث، ومن بينها مبحث العقيدة الذي يتبنى فيه الرأي القاضي بأن كل ما

1 الحضرمي أحمد الطلبة، **بابة بن الشيخ سيديا وتأثيره العلمي** (مركز سلف للبحوث والدراسات، د.ت.)، ص2. متوفر على:
https://bit.ly/2k5CiXb

جاء في الكتاب والسنة من الصفات يجب الإيمان به وإبقاؤه على ظاهره، مع الإعراض عن التأويل واجتناب التشبيه، كما اعتبر أن علم الكلام ليس عليه دليل من الوحي[1].

المفاهيم المؤسسة للسلفية الموريتانية

إن السلفية الموريتانية، مثلها في ذلك مثل بقية السلفيات المعاصرة في العالم العربي وخارجه، تبدو من الوجهة السياسية متشعبة بين مدارس وتيارات مختلفة، هذه المدارس والتيارات وإن كانت تشترك جميعها في عدد من الجوانب العقدية والمعرفية، فإنها على خلاف تيار الإخوان المسلمين، على سبيل المثال، الذي أخذ طابعًا تنظيميًّا واضحًا لا زالت ذات طابع هُلامي، ومن ثمّ فهي ليست مؤطرة ضمن جماعات أو مؤسسات محددة[2]؛ مما يجعل من الصعوبة بمكان على أي باحث أن يمسك بأطرافها، ويتبين خيوطها بوضوح ودقة.

والسلفية لا تفتقد إلى التنظيم العالمي أو الإقليمي فقط، ولا إلى الأشكال الحركية المحلية الموحدة فحسب، بل إنها تتميز أيضًا بخلافات داخلية واسعة وكبيرة، بعضها يتعلق بسؤال الشرعية وتحديد من هو السلفي، وبعضها الآخر يتعلق بتوصيف الواقع السياسي وتحديد استراتيجيات الإصلاح المجتمعي وطرق وآليات تنزيل تلك الاستراتيجيات على أرض الواقع؛ ما بين مجموعات تقوم الرؤية السياسية لبعضها على "مبدأ طاعة ولي الأمر" و"قبول حكم المتغلب"، في حين تقوم الرؤية السياسية لدى بعضها الآخر على مبدأ "المفاصلة" و"تكفير الحكام وجواز الخروج عليهم"[3].

وبشكل عام، قُدّمت للسلفية تعريفات عديدة من ضمنها أنها: "حركة إصلاحية تدعو من أجل الخروج من الركود العلمي والتدهور السياسي والتسلط الاستعماري، إلى إحياء التراث دينًا وثقافة ووجدانًا. ويتخذ هذا الإحياء الأوصاف التالية:

---

1 المرجع نفسه، ص10.

2 محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص16.

3 المرجع نفسه، ص47.

أ) العمل على استرجاع الصورة الأصلية للدين، بتطهير ممارسته من جميع ما علق بها من تلوينات محلية وتكييفات ظرفية، خضع لها على مر القرون منذ البعثة.

ب) الإشادة بالقيم الأخلاقية المبثوثة في التراث وبالروحانية التي يشتمل عليها، جاعلة اجتماع هذا الجانب الروحي بالجانب المادي ضروريًّا في كل مشروع إحيائي.

ج) الاستمداد من التراث باتّباع مناهج تبتغي الجمع بين خصائص المنهجية الإسلامية وبعض مزايا المنهجية الغربية.

د) إصلاح المؤسسات السياسية بالعودة إلى التمسك بمبادئ الحرية والعدل والشورى الإسلامية وبالاستفادة من طرق الغرب في الممارسة السياسية"[1].

وتعرف كذلك بأنها " نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على مستويين من المستويات الأساسية للدين: العقدي والتعبدي، إذ تبلورت النزعة الاحتجاجية للسلفية تاريخيًّا دون أن تطلق على نفسها مصطلح (السلفية)، فلا نجد في تاريخ الفرق والمذاهب هذه التسمية، في مقابل أسماء فرق عديدة، كالشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة..."[2].

ومن بين التعريفات التي تعطى لها كذلك أنها "من حيث الزمان تشمل القرون الأربعة الأولى المشهود لها بالخيرية"[3]. كما يعرفها عبد العزيز بن باز بأنها مأخوذة من مصطلح السلف. و"السلف هم أهل القرون المفضلة، فمن اقتفى أثرهم وسار على نهجهم فهو سلفي، ومن خالفهم في ذلك فهو من الخلف"[4]. أما محمد أمان الجامي فيعتبر أنه عندما نطلق كلمة السلف فإنما نقصد بها "من الناحية الاصطلاحية أصحاب رسول الله صلى الله

1 طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص90.

2 محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، **الحل الإسلامي في الأردن** (عمان: مؤسسة فريدريتش إيبرت، 2012)، ص 223.

3 سعيد محمد موسى وحسين إدريس السلفي، **الأربعون حديثا النبوية في منهاج الدعوة السلفية** (الكويت: دار الإمام أحمد، 2008)، ص16.

4 المرجع نفسه، ص17.

عليه وسلم الذين حضروا عصره، فأخذوا منه هذا الدين مباشرة غضًّا طريًّا، كما يدخل في هذا الاصطلاح التابعون لهم الذين ورثوا علمهم، قبل أن يطول عليهم الأمد والذين شملتهم شهادة رسول الله وثناؤه عليهم بأنهم خير الناس، حيث يقول صلى الله عليه وسلم (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) كما يشمل الاصطلاح تابعي التابعين"[1].

ومهما يكن من أمر الاختلاف في تعريف السلفية فإنه يمكن القول إن استخدام مصطلح السلفية في الحالة الموريتانية يراد به في الغالب أحد مفهومين اثنين: مفهوم عام، ويقصد به كل التيارات الإسلامية الموريتانية التي ترى في العودة إلى الإسلام في صفائه وتنقيته من الشوائب التي علقت به خلال القرون التي تلت القرون الثلاثة المزكاة الحل للخروج من الكبوة والسقوط والانحطاط الذي تعرفه الأمة الإسلامية في الوقت الحاضر، وهذا المفهوم العام للسلفية يشمل، إلى جانب الحركة السلفية بتفرعاتها المحلية المختلفة، حركة الإخوان المسلمين وجماعة الدعوة والتبليغ، وفي هذا الإطار يتحدث أحد كبار رموز السلفية الموريتانية، الشيخ أحمد مزيد ولد عبد الحق، عن هذا المفهوم العام للسلفية بقوله: "السلفية عندنا منهج فكري كان عليه السلف الصالح من القرون المزكاة، هذا المنهج العام عباءة واسعة فضفاضة تدخل فيها كل التيارات حتى ممن لا يسميهم الإعلام سلفيين، كمدارس الإخوان المسلمين والدعوة والتبليغ وغيرهم داخلون في هذه العباءة العامة، لكنّ هناك خلافًا في الأولويات والوسائل، كون بعضهم ينتهج أسلوب التنظيم الموحد على سبيل المثال وبعضهم لا ينتهج ذلك ويراه بدعة، وبعضهم يراه مشروعًا ولكن يخاف من تبعاته بسبب ما حصل في التجارب السابقة"[2]. وتشمل السلفية بهذا المفهوم العام، إضافة إلى التيارات التي ذكرها، ولد عبد الحق، عددًا من العلماء والمرجعيات العلمية، مثل الشيخين: بداه ولد البصيري ومحمد سالم ولد عدود.

---

1 نفسه.

2 مقابلة مع أحمد مزيد ولد عبد الحق، واقع ومستقبل السلفية في موريتانيا، على الرابط التالي: https://bit.ly/2kAEcPI

أما المفهوم الخاص للسلفية الموريتانية فعادة ما يقصد به على وجه التحديد تلك التيارات السلفية الموريتانية المتأثرة بالسلفية المحافظة التي تنسب نفسها إلى دعوة محمد بن عبد الوهاب، وهي التي تسمى من قبل الكثيرين السلفية الوهابية؛ وذلك للدلالة على حجم التأثير الكبير الذي تمارسه أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب على تلك الحركات؛ إذ تعتبر دعوة وأفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب، إلى جانب أفكار وفتاوى الشيخ ابن تيمية وآراء الإمام أحمد بن حنبل، الركائز الفكرية الأساسية لتلك الحركات، كما تشكل آراء وأفكار هؤلاء الشيوخ القاسم المشترك بين برامج ورؤى تلك التيارات في الجانبين الدعوي والديني، وسيكون هذا المفهوم الأخير للسلفية هو الغالب على استخدامنا لمصطلح السلفية ضمن ثنايا هذه الورقة؛ على اعتبار أنه الأكثر خدمة لأهداف هذا البحث، والأكثر تماهيًا مع الرؤية الحاكمة له من الناحية المنهجية.

وعلى العموم، فإن المفاهيم المؤسسة للسلفية الموريتانية لا تكاد تختلف عن المفاهيم المؤسسة لغيرها من السلفيات المنتشرة في عموم العالم الإسلامي، ويمكننا أن نجمل أهمها في الآتي:

1) الدعوة إلى العودة بالإسلام إلى نقائه، أي إلى ما كان عليه في عهد السلف الصالح، وهذا الأخير يقصد به من وجهة نظرهم القرون الثلاثة الأولى المزكاة التي وردت في حديث النبي صلى الله عليه وسلم، ويتفق السلفيون على ضرورة اتّباع ذلك السلف الصالح في مسائل الأصول بشكل عام، بل وفي بعض مسائل الفروع التي تثير إشكالًا[1].

---

1 يمكن الاطلاع بهذا الخصوص على التعريف الذي ساقه أحمد مزيد ولد عبد الحق للسلفية في بداية المقابلة التي أجراها الصحفي سيدي محمد ولد أبو المعالي ضمن برنامج مسارات على قناة الساحل حول موضوع: "واقع السلفية الموريتانية وآفاقها"، وكان ضيفا الحلقة هما كل من الشيخ أحمد مزيد ولد عبد الحق، وهو أحد رموز وقادة تيار السلفية العلمية في موريتانيا، والباحث في الفكر الإسلامي محمد مهدي ولد البشير، وذلك بتاريخ: 07/ 03/ 2014، ويمكن الاطلاع عليها عبر الرابط التالي :
https://www.youtube.com/watch?v=J92kAavzDHA

2) مركزية الجانب العقائدي وإيلاؤه أهمية كبيرة من خلال جعله الأرضية والمنطلق لمختلف المواقف السياسية والفكرية، وربط الموقف من مختلف الأحداث السياسية والفكرية والحكم عليها انطلاقًا منه.

3) الالتزام برؤية عقائدية موحدة، تقوم على التركيز على رفض التشبيه والتعطيل في مبحث الأسماء والصفات، ورفض التأويل في آيات الصفات وأحاديثها.

4) التركيز على النصوص أكثر من العقل، والالتزام بالقراءة التراثية للنصوص الدينية، ورفض القراءات والتأويلات الحداثية لها، واعتبار أصحاب تلك القراءات والتأويلات الحداثية مبتدعين ومخالفين لنصوص الشرع.

5) نبذ ما يعدونه بدعًا بجميع أشكالها وتمظهراتها، خاصة علم الكلام والتصوف الذين يعتبرونهما من البدع المنتشرة في عموم شبه المنطقة وفي موريتانيا بشكل خاص.

6) إظهار البراءة والتجرد من جميع الفرق التي يعدّونها منحرفة ومخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة.

7) الأحادية في التصور الفكري والعقدي والفقهي، ومجافاة التعددية بل رفضها في كثير من الأحيان.

وقد جعل اشتراك مختلف التيارات السلفية في موريتانيا في الأخذ بتلك المفاهيم المؤسسة بعض رموز الحركة السلفية في موريتانيا إلى اعتبار أن السلفية هي تيار واحد وليست عدة تيارات، وأن تقسيم السلفية إلى تيارات هي بدعة ابتدعتها وسائل الإعلام، وأن الإعلام هو من صنع تسميات من قبيل سلفية جهادية وسلفية علمية وربما سلفية سلطانية. وعلى الرغم من أن هؤلاء الرموز ينفون وجود تيارات بتلك التسميات على أرض الواقع، فإنهم في الوقت ذاته يعترفون بأن السلفية في موريتانيا، مثلها في ذلك مثلها في باقي بلدان العالم،

ليست منسجمة بشكل كامل، وأن التباينات حاصلة فيها بدرجات متفاوتة من حيث المقولات الفكرية ووسائل العمل، وفي النظرة للواقع والتعاطي معه[1].

كما أن اشتراك السلفيين الموريتانيين في تلك المنظومة المفاهيمية المؤسسة كان من بين العوامل التي شجعت على إيجاد ما يمكن أن نسميه ظاهرة "الترحال السلفي" بين الأطياف السلفية المختلفة. بمعنى أن بعض الأفراد السلفيين كانوا ينتقلون من السلفية العلمية إلى السلفية الجهادية مثلًا أو العكس، كما أن الانتقال حصل أيضًا في اتجاه السلفية الجامية من باقي التيارات السلفية، كما حصل انتقال في الاتجاه الآخر إذ اعتنق بعض السلفيين الجاميين، في بعض الحالات، السلفية الجهادية، كما أن منهم من فضل الانتقال إلى فسطاط السلفية العلمية، هذا طبعًا دون أن ننسى تحول مجموعات معتبرة من كل هذه التيارات إلى السلفية السياسية وسعيهم لتأسيس حزب سياسي.

السلفية الموريتانية: النشأة وسياق التطور، من السلفية الواحدة إلى السلفيات المتعددة

يمكننا أن نميز داخل السلفية الموريتانية بين أربع لحظات أساسية مرت بها، على الشكل التالي:

اللحظة الأولى، هي ما يمكن أن يطلق عليه لحظة السلفية العلمية[2]، وقد تميزت هذه اللحظة بأن روادها من السلفيين قد ركزوا على العلم والدعوة ورفضوا المشاركة في الحياة

---

1 يتعلق الأمر بالشيخ أحمد مزيد ولد عبد الحق، انظر: أحمد مزيد ولد عبد الحق، واقع ومستقبل السلفية في موريتانيا، مرجع سابق.

2 كان تركيز رواد السلفية العلمية بشكل كبير على دراسة وتدارس العلوم الشرعية وإعطائهم الأولوية لذلك على ما عداه من أمور قد دفع البعض إلى القول إن السبب في تسميتها بالعلمية هو إن هذه المدرسة: "تكاد تكون.. عبارة عن وسيلة نقلٍ لكتبِ التراث لانشغالها بالمكتبات الدينية وشرح متونها وتحقيقها وتدقيقها في عزلةٍ تامّة عن حركة المجّتمع المُسلم، فهي لا تبدي رأيًا ولا موقفًا ولا تدخل في المشاحنات ولا تتصدّر مجالس الإفتاء ولا المناظرات". وعلى الرغم من أن هذا الرأي، إذا ما نظرنا إليه انطلاقًا من تجربة السلفية العلمية الموريتانية، لا يخلو من بعض المبالغة، خاصة في الجزئية المتعلقة بعزلة هذا التيار التامة عن المجتمع وعدم إيلائه الأهمية اللازمة لما يشهده المجتمع المسلم من أحداث، فإنه في عمومه لا يخلو من بعض الوجاهة خاصة في تصويره لانشغال هذا التيار الكبير بعلم وتعلم العلوم الشرعية . انظر: فاروق شريف، "السلفية الحديثة ومدارسها"، صحيفة **القدس العربي**، 03/ 8/ 2016، على الرابط التالي: https://bit.ly/2kop73Y

السياسية، معتبرين أن إصلاح المجتمع يبدأ بتصحيح الجوانب العلمية والعقدية لأفراده، وإبعاده عن العقائد والأفكار "المنحرفة"، ويمكن أن نميز داخل السلفية العلمية الموريتانية بين جيلين من أجيالها:

الجيل الأول: ويدعو رواده إلى ضرورة تنقية السنة من الشوائب، واستخدام الاحتجاج بالأحاديث الصحيحة مقابل الأحاديث الضعيفة كآلية لذلك. وفي مجال السلوك ينبذ وينكر هؤلاء الرواد التصوف بكل أشكاله وأنواعه، ولا يستثنون من ذلك النبذ والإنكار على أي طريقة من طرقه، ويعلنون عليه الحرب بلا هوادة، ويرفضون الانتماء إلى المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة بأي وجه من الوجوه، ويميلون إلى الأخذ بالمذهب الظاهري عند ابن حزم بديلاً عن تلك المذاهب، ويحصرون العلماء الذين ينبغي الأخذ عنهم في شيوخ السلفية التقليديين من أمثال الشيخ ابن باز والشيخ وابن عثيمين والشيخ الألباني وأضرابهم[1]، ومن أبرز رواد هذا الجيل من السلفية العلمية الشيخ محمد سيديا ولد اجدود الملقب بالنووي[2].

الجيل الثاني: وهو عبارة عن امتداد للجيل الأول في الأخذ بأغلب تلك المفاهيم المؤسسة، إلا أنهم يأخذون على الجيل الأول من السلفيين العلميين حصرهم للعلم والفتوى في أولئك المشايخ، الأمر الذي يرون أنه غير مبرر وأن فيه تضييقًا لا ضرورة له، كما أن رواده يرون أن هناك حاجة إلى تهذيب بعض آراء الجيل الأول فيما يتعلق بموقفهم من المذاهب الفقهية، ويطالب هؤلاء بأن يتسم التعامل مع تلك المذاهب بقدر أكبر من المرونة[3]. ومن أبرز هذا الجيل من رواد السلفية العلمية كل من الشيخين أحمد مزيد ولد عبد الحق[4]، ومحمد ولد أحمد الملقب بالشاعر[5].

---

1 واقع السلفية الموريتانية وآفاقها، مرجع سابق.

2 يعد الشيخ النووي واحدًا من أبرز مشايخ الجيل الأول من أجيال السلفية العلمية في موريتانيا، كما يعد، بحسب البعض، أحد أهم رموز ومشايخ السلفية العلمية في العالم أجمع. انظر: محمد سالم ولد محمد، **السلفية العلمية في منطقة الساحل وموقعها في الخريطة الجهادية** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2012)، ص2.

3 المرجع نفسه.

4 يعد أحمد مزيد أحد أهم رموز الجيل الثاني من أجيال السلفية العلمية في موريتانيا، وقد كان من أهم رموز التيار السلفي الذين دفعوا ومهدوا للحوار بين العلماء والمعتقلين السلفيين في موريتانيا.

5 من أهم رموز وقيادات الجيل الثاني من السلفية العلمية في موريتانيا، سبق له وشارك في الجهاد الأفغاني خلال ثمانينيات القرن الماضي.

وتربط السلفية العلمية الموريتانية علاقات وطيدة مع عدد كبير من الهيئات والشخصيات الإسلامية بشكل عام والسلفية بشكل خاص، لاسيما في دول الخليج، وبوجه خاص في الكويت والسعودية. كما يعرف عنها انتقادها المتواصل للنهج القتالي الذي تتبعه السلفيات الجهادية بشكل عام وتنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي بشكل خاص، الأمر الذي كثيرًا ما أقحمها في نقاشات وسجالات مع الجهاديين الموريتانيين[1].

وعلى العموم فإن تيار السلفية العلمية باتجاهيه يعد أكبر التيارات السلفية في موريتانيا وأقواها وأكثرها انتشارًا، وقد ازداد في الآونة الأخيرة قوة، خاصة بعد انضمام بعض السلفيين الجهاديين إليه، بعد قيامهم بمراجعة شاملة إثر الحوار الذي جرى بينهم وبين العلماء، وتوج بإطلاق سراح العديد منهم.

أما **اللحظة السلفية الثانية**، فهي ما يمكن أن نسميه لحظة السلفية الموالية أو السلفية السلطانية أو الجامية[2]. وقد تميزت هذه اللحظة ببروز أقطاب ومشايخ سلفيين، يوالون الحاكم بشكل كامل، وينتقدون معارضيه، حتى من داخل الإسلاميين أنفسهم، ويشددون

1 انظر: محمد سالم ولد محمد، **السلفية العلمية**، مرجع سابق، ص3.

2 السلفية الجامية هي تيار فكري وسياسي سلفي تأسس في المملكة العربية السعودية في ثمانينيات القرن الماضي، وكان ظهور هذا التيار العلني الأول في مطلع التسعينيات من القرن ذاته، وتحديدا أثناء حرب الخليج الثانية، وقد اشتهر بموقفه المرحب بدخول القوات الأجنبية إلى السعودية، وينسب هذا التيار إلى مؤسسه الشيخ محمد أمان الجامي وهو داعية سلفي من أصول إثيوبية أتى إلى المملكة العربية السعودية بغرض الحج في العام 1369هـ/ 1950م، ودرس على العديد من المشايخ السلفيين فيها، مثل الشيخ ابن باز والشيخ الألباني وغيرهم، ثم انتقل إلى التدريس في بعض المعاهد العلمية ذات الطابع السلفي في المملكة قبل أن يتم اعتماده أستاذًا في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة حيث سيؤسس فيها التيار السلفي الجامي. ومن أهم رموز هذا التيار في المملكة العربية السعودية: ربيع بن هادي المدخلي، وفالح الحربي، ومحمد بن هادي، وزيد بن هادي المدخلي، وأحمد بن يحي النجمي، فيما يعد أبرز رموز الجامية في موريتانيا هو الشيخ أحمدو ولد حبيب الرحمن إمام وخطيب الجامع السعودي بنواكشوط، ويختصر فكر التيار الجامي بتفرعاته المختلفة في الإقرار للأنظمة بالشرعية والقول بوجوب الطاعة لها وحرمة الخروج عليها، وتشترط الجامية التصريح بالكفر من قبل الأنظمة حتى تمكن إعادة النظر في شرعيتها، كما تعد مواجهة الخصوم والمخالفين، من وجهة نظر دينية، واعتبارهم مبتدعين ومخالفين لصريح الكتاب والسنة من بين أهم المرتكزات التي تقوم عليها الجامية. للتوسع أكثر انظر: مجموعة باحثين، **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المخالف** (دبي: مركز المسبار للدراسات، 2012)، ص9-24.

في انتقادهم، وتقوم رؤية هذا التيار على وجوب الطاعة الكاملة لولي الأمر وحرمة الخروج عليه لأي سبب كان باستثناء تصريحه بالكفر.

ومن أبرز رموز هذا التيار الشيخ أحمدو ولد حبيب الرحمن إمام وخطيب الجامع الكبير، وكذلك مجموعة من الأئمة الآخرين الذين عرفوا بدفاعهم المستميت عن الحكام واشتهروا بمناكفاتهم العديدة مع قادة ورموز الحركات الإسلامية المعارضة، وإصباغهم أوصافًا حميدة على الحكام في مقدمتها وصف "ولي الأمر"، ولعل من بين آخر تلك الأوصاف وأكثرها إثارة للجدل وصف "رئيس العمل الإسلامي"، الذي أطلقه إمام وخطيب الجامع الكبير الشيخ أحمدو ولد حبيب الرحمن قبل سنوات قليلة على الرئيس الموريتاني محمد ولد عبد العزيز[1].

ويعد هذا التيار على الأرجح أقل التيارات السلفية في موريتانيا انتشارًا، حيث يلاحظ أن الانتماء إليه لا يزال محصورًا في مجموعة من العلماء والأئمة المقربين من السلطة، وقد تأثرت سمعته كثيرًا لدى عموم الشعب بسبب استخدامه المفرط من قبل السلطة في معاركها المتعددة مع التيارات الإسلامية المعارضة، وكذلك بفعل اندفاع بعض مشايخه، المبالغ فيه أحيانًا، في الهجوم على خصوم السلطة من تلك التيارات، وكذلك بفعل دفاع أولئك المشايخ عن كل ما تتخذه السلطة الحاكمة من قرارات.

اللحظة الثالثة، وهي اللحظة الجهادية التي تميزت ببروز قطب جديد في الساحة السلفية الموريتانية، تقوم رؤيته على تكفير الحكومات في عموم المنطقة ومن ضمنها، بل على رأسها، النظام الموريتاني، الذي يتهمه هذا التيار بالتبعية والعمالة "للكفار" خاصة فرنسا. ويرى رواد السلفية الجهادية الموريتانية أن عملية إصلاح المجتمع لن تتم إلا عبر القوة، وذلك عن طريق مغالبة الحاكم وحمل السلاح ضده من أجل فرض تطبيق الشريعة الإسلامية، ومن ثمّ فإن هذا التيار لا يجد غضاضة في الإعلان عن تبنيه خيار التغيير الراديكالي المسلح، ويرى في هذا الخيار أنجع الخيارات وأكثرها جدوى.

---

1 انظر: محمد سالم ولد محمد، **السلفية العلمية**، مرجع سابق، ص3.

ويعد هذا التيار أكثر تغلغلًا من سابقيه، إذ إن معظم قادة هذا التيار ومن يتبنون أطروحاته ويدافعون عنها في موريتانيا هم من هذه الفئة، ومن بين رواده: الخديم ولد السمان[1]، ومعروف ولد الهيبة[2] وسيدي ولد سيدينا[3]. وعلى الرغم من أن أفكار هذا التيار شهدت انتشارًا لافتًا بين بعض أوساط الشباب الموريتاني، لا سيما في السنوات الأولى من العشرية الماضية، فإنها عرفت تراجعًا ملحوظًا في السنوات الأخيرة. كما أن هذا التيار شهد انحسارًا كبيرًا بفعل مجموعة من العوامل من بينها احتواؤه من قبل السلطة الحاكمة التي اتّبعت في سبيل تحقيق تلك الغاية جملة من الآليات والإجراءات[4].

1 يعد الخديم ولد السمان أحد أهم رموز وقادة السلفية الجهادية في موريتانيا، ويشتهر بأطروحاته الموغلة في الراديكالية والقائمة على تكفير الأنظمة القائمة في المنطقة واعتبارها مرتدة، ويعد من بين أهم المتحمسين لمناكفة العدو القريب المتمثل، بحسب وجهة نظره، في تلك الأنظمة ومقاتلتها. سبق له أن اعتقل مرات عديدة، وتمكن في العديد منها أن يفر من السجن. ويعتبر الخديم من بين أول الموريتانيين الذين التحقوا بكتيبة "الملثمون" التي يرأسها مختار بلمختار، الملقب بخالد أبو العباس بلعور، التي تعد من بين أهم فروع تنظيم "القاعدة في المغرب الإسلامي" في المنطقة. وقد تمكن الخديم من أن يقنع أميره بلعور بتأسيس فرع للتنظيم في موريتانيا عهد إليه بقيادته، وبالفعل نجح الخديم ضمن مهماته "الجديدة في أن ينفذ مجموعة من العمليات التي وصفت بالجريئة داخل الأراضي الموريتانية قبل أن يسقط في قبضة الأمن الموريتاني ويحاكم ويحكم عليه بالإعدام". انظر: محمد الأمين ولد أحمد، "الأبعاد الأمنية في محاربة الإرهاب: التجربة الموريتانية"، ضمن كتاب: **أعمال الندوة الدولية لمكافحة الإرهاب** (نواكشوط: المعهد الموريتاني للدراسات الاستراتيجية، 2013)، ص 161–163.

2 للتوسع أكثر حول معروف ولد الهيبة، انظر: "ولد الهيبة .... نهاية مؤلمة لسلفي مثير"، موقع السراج، 5/ 11/ 2014، على الرابط التالي:

https://bit.ly/2m3eZhj

3 يعد سيدي ولد سيدينا من بين أهم رموز السلفية الجهادية في موريتانيا، اعتقل في فترة حكم الرئيس الراحل اعلي ولد محمد فال، وتمت تبرئته في العام 2007، قبل أن يعتقل مجددًا في النصف الثاني من العام 2010، ويحاكم ويحكم عليه بالإعدام، وهو معتقل حاليًا في سجن صلاح الدين ضمن مجموعة من السلفيين الجهاديين الذين يوصفون من قبل الأمن بأنهم على درجة عالية من الخطورة، وتم تحويلهم إلى ذلك السجن سيئ الصيت. انظر: محمد ناجي ولد أحمدو، "ولد سيدينا: هرب من السجن وفرح أهله لحظة اعتقاله. السلفي الهارب من الجيش"، موقع مغارب كوم، 22/ 10/ 2010، راجع الرابط التالي:
https://bit.ly/2kaFHUQ

4 انظر: محمد الأمين ولد أحمد، "الأبعاد الأمنية في محاربة الإرهاب"، مرجع سابق، ص163–166.

اللحظة الرابعة، وهي لحظة نرى أنها لا زالت قيد التشكل، ويمكن أن نسميها اللحظة السلفية السياسية، وهي تتميز بحصول بعض المراجعات في صفوف السلفيتين العلمية والجهادية، وتراجع بعض رواد كل من هاتين السلفيتين عن بعض آرائهم السابقة المتعلقة بعبثية المشاركة في الحياة السياسية وعدم جدواها، واقتناعهم بدلاً من ذلك بإمكانية تغيير المجتمع عبر المشاركة السياسية، وهو التحول الذي يمكن الاستدلال عليه من خلال تداعي بعض الدعاة والأقطاب السابقين لهذين التيارين لمحاولة تأسيس حزب سياسي، اختاروا له تسمية "جبهة الأصالة والتجديد"[1]. كما يمكن الاستدلال على ذلك التحول من خلال ترحيب العديد من أقطاب هذين التيارين، خاصة الأول، بثورات الربيع العربي، واعتبارهم أنه يمكن تغيير المجتمعات عبر ثورات سلمية[2].

السلفية الموريتانية والسلفيات المغاربية: التواصل والقطيعة

يلاحظ أن هناك مجموعة من العوامل والمؤثرات التي تحدد شكل العلاقة بين السلفية الموريتانية وباقي نظيراتها من سلفيات مغاربية، تلك العوامل والمؤثرات بعضها يمثل دافعًا للتقارب والتشابه، وبعضها الآخر يمثل عاملًا من عوامل التمايز والاختلاف. وسنحاول هنا أن نسرد بعض الملاحظات العامة التي تبين بعض أوجه التشابه والاختلاف بين السلفية الموريتانية وباقي السلفيات المغاربية كما يلي:

1) **تأخر ظهور السلفية الموريتانية مقارنة بنظيراتها في البلدان المغاربية الأخرى**: من حيث الأسبقية التاريخية، نجد أن السلفيات المغاربية قد سبقت نظيرتها الموريتانية من حيث النشأة؛ فموريتانيا على خلاف باقي البلدان المغاربية لم تعرف ظهور ما يعرف بالسلفيات الوطنية التي ظهرت في تلك البلدان، وشكلت رقمًا صعبًا ضمن المقاومات الوطنية التي عرفتها تلك

---

1 حول سياق تأسيس ذلك الحزب والجدل المحتدم حوله قبولا ورفضا، انظر: أحمد ولد سيدي، "سلفيو موريتانيا على خطى حزب النور"، **العربي الجديد** على، 21/ 12/ 2014، على الرابط التالي:
https://bit.ly/2k5UL65

2 من بين هؤلاء على سبيل المثال: أحمد مزيد ولد عبد الحق، انظر: "واقع ومستقبل التيارات السلفية في موريتانيا"، مرجع سابق.

الدول[1]. فبالرجوع إلى سياقات تصفية الاستعمار في تلك البلدان سنجد أن عددًا غير قليل من قادة المقاومة فيها يمكن تصنيفهم ضمن ما بات يعرف اليوم بالسلفيات الوطنية من بينهم على سبيل المثال علال الفاسي في المغرب وابن باديس والبشير الإبراهيمي في الجزائر.

ويعود السبب في عدم وجود السلفية الوطنية في موريتانيا، من وجهة نظرنا، إلى أن هذه الأخيرة وعلى خلاف العديد من نظيراتها من البلدان المغاربية، التي استندت الدولة في قيامها فيها إلى ميراث تاريخي من السلطة المركزية، فإن الدولة في موريتانيا قد ولدت مما يشبه العدم[2]؛ مما يعني أن فكرة الوطن لم تكن قد تبلورت بالقدر الكافي ولا أخذت شكلها النهائي بعدُ قبل الاستقلال. وهذا الحكم يصدق بالقدر نفسه على النخب الموريتانية وعلى العامة على حد سواء، وربما يكون هذا العامل قد أدّى دورًا حاسمًا في ألّا تعرف موريتانيا تبلور حركة سلفية مبكرًا.

2) **أن موريتانيا لم تعرف اللحظة السلفية التقليدية**: ونقصد بذلك أن موريتانيا لم تعرف على خلاف نظيراتها المغاربية الأخرى تجارب تاريخية تذكر لتيار السلفية التقليدية[3]، وذلك على النقيض من المغرب الذي كانت السلفية في نسختها الأصلية، أي ما يعرف بـ"الوهابية"، قد وصلته قبل ما يناهز القرنين من الزمان، وتبنتها سلطته الحاكمة آنذاك ممثلة في المولى

1 طبعا عندما نتحدث عن السلفية هنا نستخدمها بمفهومها المعاصر، وإلا فموريتانيا قد عرفت السلفية بمفهومها التقليدي العام قبل ذلك بزمان طويل كما أسلفنا عند تعرضنا للمحور المتعلق بالمهاد التاريخي للسلفية في موريتانيا.

2 انظر: سيدي إبراهيم ولد محمد أحمد، **الحزب الواحد وتطور الحياة السياسية في موريتانيا**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس، 1989ـ 1990، ص22.

3 تعرف السلفية التقليدية بأنها عبارة عن البناء الشكلي الذي ظل محافظًا على الروابط بين تفرعات السلفية المتعددة، كما أنّه المورد الأساسي لعموم المجتمع السلفي الشعبي، ويُسمّى منظروه من قبل جمهور السلفية بكبار العلماء، ويعتبرونهم حملة راية الدعوة ولهم مكانة إجلال واحترام عند عموم السلفيين، انظر: فاروق شريف، السلفية الحديثة ومدارسها، مرجع سابق.

سليمان الذي أعجب بها وسعى لنشرها في عموم المغرب[1]، والجزائر التي وصلتها السلفية "الوهابية" مع مطلع القرن التاسع عشر، وتبناها عدد من مشايخها الذين سيشكلون فيما بعد عماد جمعية علماء المسلمين. أما موريتانيا فإننا نميل إلى أنها لم تعرف لحظة سلفية تقليدية وإنما عرفت سلفيات متفرعة عن تلك السلفية، ويتعلق الأمر بالسلفيات العلمية والجامية والجهادية، أما السلفية الأم لتلك السلفيات، أي السلفية التقليدية "الوهابية"، فإنه يمكن القول إنها وإن وصلت إلى موريتانيا في شكل أفراد معتنقين لها هنا وهناك، فإنها لم تتمكن من أن تعبر عن نفسها في تيار له رواده ودعاته والمدافعون عنه.

3) **أن السلفية الموريتانية تتقاطع مع باقي السلفيات المغاربية في المفاهيم المؤسسة:** فالدعوة إلى العودة بالإسلام إلى نقائه، ومركزية الجانب العقائدي وإيلاؤه أهمية كبيرة من خلال جعله الأرضية والمنطلق لمختلف المواقف السياسية والفكرية، والتركيز على النصوص أكثر من استخدام العقل، والالتزام بالقراءة التراثية للنصوص الدينية، ورفض القراءات والتأويلات الحداثية لها، ونبذ "البدع" بجميع أشكالها وتمظهراتها، خاصة "بدعتي علم الكلام والتصوف"، هذه كلها تشكل قواسم مشتركة بين السلفية الموريتانية والسلفيات المغاربية .

4) **أن هناك علاقة تأثر بين السلفية الموريتانية وباقي السلفيات المغاربية:** وإذا كانت علاقة التأثر تلك لا تبدو بادية للعيان حين الحديث عن السلفيتين العلمية والجامية، فإنها تبدو واضحة بشكل كبير عند الحديث عن السلفية الجهادية، فهذه الأخيرة وصلت أصلاً إلى موريتانيا عن طريق البلدان المغاربية خاصة الجزائر، حيث إن أول عملية نفذها السلفيون الجهاديون في موريتانيا كانت هي عملية لمغيطي التي نفذتها كتيبة (الملثمون) التابعة آنذاك لـ(الجماعة السلفية الجزائرية للدعوة والقتال)[2]. كما أن تنظيم القاعدة في موريتانيا ظل تابعًا

1 انظر: "موقف المولى سليمان العلوي من الحركة الوهابية"، مجلة **دعوة الحق**، العدد 162، يمكن الرجوع إليه على الرابط التالي:

https://bit.ly/2lKqD0j

2 عبد النور بوخمخم، "الأشباح يختطفون السياح في موريتانيا"، صحيفة **الخبر** الجزائرية، 6/ 1/ 2010.

بشكل أو بآخر لنظيره في الجزائر[1]. علاوة على ذلك، فإن هناك بعدًا آخر لعلاقة التأثر تلك؛ وهو أن هناك جهاديين موريتانيين نفذوا عمليات في بلدان مغاربية أخرى مثل تونس والجزائر[2]، كما أن هناك مغاربة وجزائريين اعتقلوا في موريتانيا بتهم تتعلق بانتمائهم إلى السلفية الجهادية، الأمر الذي نخلص معه إلى القول إن السلفية الجهادية في تلك البلدان قد غدت تنظيمات عابرة للحدود، بحيث يمكننا الحديث عن سلفية جهادية تنحو إلى الإقليمية "سلفية جهادية مغاربية"، بخلاف السلفيات الأخرى في تلك البلدان التي بقيت ذات طابع محلي بالأساس.

الخاتمة

لقد حاولت هذه الورقة أن تقارب موضوع السلفية الموريتانية، من خلال التعرف إلى أهم التحولات التي عرفتها هذه الأخيرة، ومكانتها ضمن باقي السلفيات المغاربية. وقد خلصت إلى أن السلفية الموريتانية ليست نسيجًا واحدًا، وإنما هي مجموعة من التيارات التي وإن كانت تنهل من معين مرجعية واحدة وتتفق على كلمة سواء، من حيث أخذها بما أسميناه في هذه الورقة بالمفاهيم المؤسسة للسلفية، فإنها تتباين من حيث الرؤى والوسائل وتسلك في ذلك طرائق قددًا؛ بين من يرى الاشتغال بالعلم والدعوة الخالصة، ويرفض المشاركة في الحياة السياسية (السلفية العلمية)؛ وبين من يركز على تبديع المخالف، ووجوب طاعة ولي الأمر(السلفية الموالية)؛ وبين من يرى أن الحل يكمن في مغالبة الحاكم وحمل السلاح ضده من أجل فرض تطبيق الشريعة الإسلامية (السلفية الجهادية)؛ وبين تيار آخر

---

1 يبرهن على ذلك مثلاً كون تنظيم (أنصار الله المرابطون) الذي أسسه القيادي الجهادي الموريتاني المعروف الخديم ولد السمان ظلت تربطه منذ تأسيسه وحتى اليوم علاقة تبعية مباشرة بالجماعة السلفية الجزائرية للدعوة والقتال.

2 ولد العتيق،"(ونا) تفتح ملف القتلى الموريتانيين في قاعدة المغرب الإسلامي: الطريق إلى مقابر صحراء الإسلام"، تقرير منشور على موقع الصحفي على شبكة الإنترنت بتاريخ:08/ 09/ 2010، يمكن الاطلاع عليه عبر الرابط التالي:

https://bit.ly/2k5Z6Gi

لا يزال قيد التشكل يرى أنه آن للسلفيين الموريتانيين أن يؤسسوا حزبًا سياسيًّا ويحتكموا مثل غيرهم من تيارات سياسية إلى صناديق الاقتراع، وأن ذلك هو السبيل الأمثل لتنفيذ رؤيتهم الإصلاحية (السلفية السياسية).

وقد خلصت الورقة كذلك إلى أن هناك نقاط تشابه وأوجه اختلاف عديدة بين السلفية الموريتانية وباقي السلفيات المغاربية، وأنه على الرغم من وجود قواسم مشتركة عديدة بين تلك السلفيات، لاسيما في البعد الجهادي، فإنها لا ترقى إلى الحد الذي يجعلنا نعد السلفية الموريتانية مجرد امتداد للسلفيات التي عرفتها تلك البلدان، بل إننا نميل إلى اعتبار تلك السلفيات، ومن ضمنها السلفية الموريتانية، مستقلة عن بعضها البعض.

كما خلصت الورقة إلى أن العاملَين الداخلي والخارجي كان لكل منهما دور في التأثير في السلفية الموريتانية، فمختلف الأحداث المؤلمة التي شهدها العالم الإسلامي، مثل احتلال العراق وأفغانستان والأحداث في مالي وسوريا، ظلت تؤدّي دور العامل المحفز للشباب الموريتاني للالتحاق بالسلفية الجهادية. كما أن مرحلة الانحطاط والتشرذم والانقسام، التي يعرفها العالم الإسلامي في الوقت الحاضر، شكّلت ملهمًا لأفراد عديدين آخرين للالتحاق بالحركات السلفية عمومًا باعتبارها، من وجهة نظرهم، تشكل محاولة جادة للعودة إلى الإسلام في نقائه وعصوره الزاهية، كما أن العوامل الداخلية والأزمات الاقتصادية والاجتماعية المتلاحقة التي عرفتها موريتانيا وفاقمت من مشكلات البطالة وغيرها، قد قادت بعض الشباب الموريتانيين لفقدان الثقة بالسلطة التي همشتهم والمجتمع الذي اعتبروه مهادنًا لها، ليلتحقوا بتيار السلفية الجهادية في محاولة منهم للانتقام من السلطة التي يحملونها مسؤولية كل ذلك الفشل لعدم تطبيقها الشريعة الإسلامية.

السلفية الجهادية في غرب إفريقيا وتحولاتها

محمد الحافظ الغابد[1]

شهدت منطقة الساحل الإفريقي، خلال العشرينية الأخيرة، بروز العديد من التنظيمات والجماعات ذات التوجه السلفي، بأبعاده المختلفة وتوجهاته المتعددة جهاديًّا وعلميًّا وعقديًّا، كما تطورت هذه التنظيمات باستمرار وترسخ وجودها في التربة الإفريقية، حتى أضحت هي الشغل الشاغل لدول المنطقة؛ نتيجة التحدي الأمني، ونجاحها في الانتشار السريع في بيئات القوميات الإفريقية ذات الإرث الإسلامي العريق كالفلان، والطوارق، والهوسا، والصونغاي، والتي كانت قبل التوغل الاستعماري، في المنطقة، تقيم ممالك إسلامية في العديد من بلدان غرب القارة، وهي السُلَط التي قوض وجودها الاستعمار وأنظمة الدول الإفريقية الحديثة.

وسنتطرق في هذا البحث للمحاور التالية:

أولًا: روافد السلفية في الساحل وتحولاتها الفكرية.

ثانيًا: البيئة التي استقطبت التنظيمات الجهادية وتحدياتها وتحولاتها.

ثالثًا: خريطة التنظيمات وواقعها وأبرز تحولاتها.

---

1 باحث وكاتب صحفي موريتاني.

أولًا: روافد السلفية في الساحل وتحولاتها الفكرية

تنتشر العقيدة السلفية في غرب إفريقية منذ عهود ترسخ الإسلام الأولى، خصوصًا خلال الحقبة المرابطية التي تأسست على فكر سلفي فطري، قبل ترسخ التيار الكلامي ممثلًا في المذهب الأشعري.

كما أن الفهم السلفي للعقيدة ظل هو الألصق بالمنطقة وشعوبها ومدارس نشر الدعوة فيها إلى وقت متأخر تقريبًا منذ القرن الحادي عشر الهجري، حيث بدأ علم الكلام يترسخ في المدارس الكبرى في المنطقة، خصوصًا في موريتانيا ومالي والسودان الغربي (نيجيريا). ومع منتصف القرن الثالث عشر الهجري، بدأ تيار السلفية يطل من جديد على البلدان الإفريقية ذات الثقل المدرسي والعلمي، فبدأت الدعوة إلى العودة لما كان عليه سلف الأمة الصالح في سياق المدارس الإسلامية والجوامع الكبرى منذ قرون سالفة، وفي الساحل والصحراء كان دور بعض الشيوخ بارزًا. وقد برزت الدعوة السلفية أول مرة في منطقة الساحل على شكل سجال كلامي فقهي صوفي، وتعدّ التيارات الثلاثة: الفقهي والصوفي والكلامي أبرز التيارات المشكلة للنسيج الفكري والثقافي في هذه المنطقة التي عرفت إقبالًا كبيرًا على تعلم العلوم اللغوية والدينية، منذ القرن الحادي عشر الهجري وحتى الآن.

وبما أن النموذج الشنقيطي الموريتاني هو الأوسع تأثيرًا، فإننا سنركز عليه لما له من تأثير في بقية الأقاليم الإفريقية المحيطة به حتى في أقصى غرب القارة، في نيجيريا، فقد كان للفلان الموريتانيين القادمين من فوتا بين السنغال وموريتانيا الدور الأبرز تاريخيًّا في تأسيس الخلافة العثمانية الإسلامية في منطقة سكوتو (والعثمانية نسبة إلى عثمان دان فودي أبرز مصلح إسلامي في السودان الغربي منذ أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر الميلادي)، وهي الدولة التي أخذت على عاتقها ترسيخ الإسلام ونشره في هذه المنطقة بشكل قوي وراسخ، وغدت تجربته إلى اليوم نموذج تجديد ديني يحتذى في كامل القارة الإفريقية، وتدرس حركته ضمن حركات الإصلاح الجادة والمؤثرة في التاريخ الإسلامي بإفريقيا.

1 جذور الفكر السلفي

أ) السلفية في مواجهة المتكلمين والمنهج الأشعري: يعدّ العلامة محمد حبيب الله الملقب لمجيدري (1165هـ/ 1752م–1204هـ/ 1790م) أول من تبنى الدعوة إلى الفكر السلفي في سياق مناهج الدراسات العقدية، خصوصًا إثر عودته من الحج حيث جاء من المشرق بمعرفة واسعة بعلوم الحديث والتفسير. وقد خرج على شيخه العلامة المختار بن بونه، الذي يعدّ رائدًا ومؤسسًا للدرس النحوي والكلامي في منطقة الصحراء الكبرى، وكان لمجيدري تلميذًا له، غير أنه خالف شيخه وجاء بالدعوة إلى التخلي عن علم الكلام، وانتصر لمذهب السلف منتقدًا طريقة المتكلمين. وقد واجه الرجل نقدًا واسعًا واتهم بالابتداع وانتحال آراء المذهب الوهابي، غير أن لمجيدري هذا اختلف مع السلفية التيمية والوهابية في مواقف من أهمها:

– موقفه من التصوف؛ فقد كان يأخذ بالطريقة الخضرية أو الشاذلية بينما كانت الدعوة السلفية الوهابية حربًا على التصوف والمتصوفة.

– تميز لمجيدري عن السلفية الوهابية المشرقية باستقلاليته الفكرية في عرضه لحججه الكلامية؛ حيث كان يأخذ مباشرة من النصوص الشرعية دون الرجوع لابن تيمية ونصوص تلاميذه التي اعتمدتها الوهابية كمرجع أساس[1].

وخلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر تجذرت الدعوة السلفية، فبرز أعلام كبار كان لهم دور كبير في إحياء الدعوة إلى العودة لما كان عليه سلف الأمة الأول في القرون الأولى، ومن أبرز هؤلاء:

– الشيخ سيد المختار الكنتي: الذي عارض تعقيدات المتكلمين والفقهاء المتأخرين واتجه لإرساء نفس تجديدي انتشر لاحقًا في فروع مدرسته. وقد غطت على ريادته في هذا

---

1 انظر بهذا الخصوص: الشيخ الطيب بن عمر بن حسين، **السلفية وأعلامها في موريتانيا** (بيروت: دار ابن حزم، 1995)، ص 268/ 279.

المجال مكانته في نشر الطريقة القادرية ورئاسته السياسية في منطقته، ولكن تأثيره في هذا الميدان برز في مدرسة آل الشيخ سيديا[1].

– الشيخ بابه ولد سيديا الذي كان صريحًا في دعوته السلفية، وتبعه العديد من العلماء من أبرزهم محمد بن أبي مدين، الذي سطر في ذلك كتابه الشهير **الصوارم والأسنة في الذب عن السنة**، وله ردود على البدع والمنكرات والمتعاطين لعلم الكلام[2].

– المدرسة البوصيرية: وقد تأسست هذه المدرسة في أواخر القرن الرابع عشر علي يد العلامة بداه ولد البوصيري، إمام الجامع الكبير بالعاصمة الموريتانية نواكشوط، والذي قام بإرساء دعائم النهج السلفي بشكل نهائي من خلال كتبه وخطبه، وخصوصًا كتابه **تنبيه الخلف الحاضر على أن تفويض السلف لا ينافي الإجراء على الظواهر**[3].

– مدرسة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (آب علما) الذي كرس هو الآخر هذه المدرسة وعززها في كتبه ورسائله ومؤلفاته[4].

– مدرسة آل عدود التي بدأت مع الشيخ محمد عالي ولد عبد الودود أشعرية، ثم تحولت مع ابنه الشيخ محمد سالم سلفية النهج مع تصالح وتأويل لتاريخ المدرسة الأشعرية[5].

---

1 المصدر السابق، ص282/ 297.

2 السابق. ص 316.

3 سيدي محمد ولد المصطفى، **حركة علم الكلام في موريتانيا**، رسالة تخرج السنة الجامعية (1992/ 1993م) من مكتبة المعهد العالي للبحوث والدراسات الإسلامية في موريتانيا، بحوزتنا نسخة منها ص 31/ 32.

4 نفسه.

5 انظر بهذا الخصوص محاضرة بمسجد الإخلاص بتنسويلم (بتاريخ 31/ 05/ 2001) في العاصمة نواكشوط **للشيخ محمد سالم عبد الودود (عدود)** عن المذهب الأشعري ونهج الإمام الأشعري وموقفه من علم الكلام. على الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=dkiwWSaKSXQ (تاريخ التصفح 8/ 10/ 2018). وقد وضح الشيخ مذهبه العقدي في منظومة تتكون من 114بيتًا من الرجز تجدها على هذا الرابط : https://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=38407 (تاريخ التصفح 24/ 03/ 2019).

ب) السلفية الجديدة في مواجهة الصوفية والإخوان والفقهاء التقليديين

غير أن الفكر السلفي في موريتانيا تجاوز هذه الجذور التي مثلت تاريخيًّا سلفية العقيدة إلى سلفية جديدة، يسميها البعض سلفية المنهج، عرفت خلال العقود الأخيرة تحولات كبيرة أدت إلى نشأة عدة تيارات تأثرت بشكل كبير بالتيارات السلفية في المشرق، وتوجد في موريتانيا فروع لكافة التصنيفات السلفية المشرقية كالسلفية العلمية والسلفية الجهادية.

• **السلفية العلمية**: تبلورت في موريتانيا، خلال العقدين الأخيرين، رؤية واضحة لتيار سلفي يمكن أن يصنف ضمن السلفية العلمية، التي تركز على الدعوة والتعليم والإرشاد وتصحيح العقائد، ومحاربة البدع والمنكرات القديمة والمستحدثة. تأسس هذا التيار بمسجد الإخلاص، وسط العاصمة نواكشوط، على يد الشيخ التقي ولد محمد عبد الله، الذي درس الحديث في الستينيات بمصر، وتأثر بأفكار سيد قطب وعاد وهو يحمل معه دعوة ذات طابع سلفي متأثر بالأطروحة القطبية وما قاربها من رؤى سلفية شبيهة.

ومن أبرز شخصيات هذا التيار: الإمام عبد الله ولد أمينو، والأستاذ أبو بكر ولد عبد الرحمن، والدكتور محمد سيدي أحمد الملقب بـ(الشاعر)، والشيخ محمد سيديا ولد أجدود الملقب بـ(النووي)، والأستاذ أحمد ولد الكوري[1].

• **السلفية الملكية**: وهي التي تعرف في بلاد الحرمين بالجامية، ومن أبرز من يتبنى هذا الطرح العلامة أحمدو ولد أمرابط، إمام وخطيب الجامع السعودي في نواكشوط، وهو شخصية علمية تحظى باحترام كبير وجرأة في المواقف. وقد انتقد سياسة الرئيس الموريتاني المنفتحة على إيران، وتميز بمصارحة السلطة بمواقفه الجريئة إزاء بعض خطواتها تجاه الشئون الإسلامية في البلاد، وهو معروف بانتقاده التيارات الإسلامية الأخرى ومظاهرة السلطة في صراعها السياسي مع تيار الإخوان المسلمين[2].

---

1 انظر رابط كتب الشيخ أحمد بن الكوري العلوي الشنقيطي كتابه المعنون **فتنة الديمقراطية**/ https://archive.org/details/ahmedKory تاريخ التصفح 24/ 03/ 2019.

2 انظر مقابلة مع الدكتور محمد المختار الشنقيطي على موقع العصر، على الرابط التالي: https://bit.ly/2k4B2DG

• **السلفية الجهادية**: تعود نشأة السلفية الجهادية في موريتانيا إلى حقبة نهاية الثمانينيات ومطلع التسعينيات حينما وصلت إلى البلاد أفكار هذا التيار وتعلق به العديد من الشباب والطلاب النابهين، خصوصًا أن الحالة الإسلامية في تلك الحقبة كانت قد بدأت تشهد تمايزًا فكريًّا واضحًا. ومن أبرز الشخصيات التي اعتنقت هذا الفكر: الأستاذ محفوظ ولد الوالد، ومحمدو ولد صلاحي، وأحمد مزيد ولد عبد الحق، ومحمد سيد أحمد الملقب بـ(الشاعر)، والأستاذ محمد محفوظ ولد إدومو. وقد كشفت الأجهزة الأمنية خلال اعتقالات 25 سبتمبر (1994/ 1415هـ) عن "تنظيم الجهاد الإسلامي". وقد أبان ولد الوالد عن تعلقه بالفكر الجهادي في رسالة تخرجه بعنوان: "الصحوة الإسلامية في موريتانيا"، والتي أعدها في السنة الدراسية (1991/ 1411هـ/ 1992م/ 1412هـ). وقد مارس فيها نقدًا لاذعًا لتيار الإخوان المسلمين ومشاركته السياسية، وبعد سنوات قليلة من ذلك التاريخ التحق ولد الوالد بالقاعدة في السودان وأفغانستان والسعودية، وتطورت صلته بالشيخ أسامة بن لادن إلى أن أصبح ضمن لجنة الفتوى بالتنظيم. ويقول الآن إنه عارض ضربة الحادي عشر من سبتمبر، وقد انتقل إلى إيران التي قضى فيها عشر سنوات إلى أن عاد إلى موريتانيا في العام (2012/ 1433هـ)[1].

غير أن الحالة الجهادية شهدت تطورًا كبيرًا سنة (2003م/ 1424هـ) بعد سقوط بغداد، حيث بدأت مجموعات من الشباب المتشبع بالفكر السلفي الجهادي تبحث عن خيوط توصلها لمعسكرات الجهاد في العراق وأفغانستان. وقد نجحت مجموعة من شباب التيار في الوصول إلى معسكرات الجماعة السلفية للدعوة والقتال الجزائرية في المثلث الصحراوي بين موريتانيا والجزائر ومالي، وتلقوا تدريبات عسكرية ورجعوا إلى موريتانيا مجددًا، غير أن الضربة التي وجهتها الجماعة المقاتلة للجيش في منطقة لمغيطي (2005م/ 1426هـ) جعلت

---

1 يمكن الرجوع إلى بحث تخرج بعنوان "الصحوة الإسلامية في موريتانيا"، من إعداد محفوظ ولد الوالد (أبو حفص الموريتاني) الذي كان عضوًا بلجنة الإفتاء الشرعي بتنظيم القاعدة، أعد البحث سنة 1992، لدينا نسخة مصورة عن مكتبة المعهد العالي.

الأمن الموريتاني يكثف رقابته مجددًا على الساحة السلفية. وقد توصل فعلًا عبر اعتقالات واسعة (2006م/ 1427هـ) إلى ما يؤكد ضلوع السلفية الجهادية الموريتانية في علاقات وطيدة مع القاعدة والجماعة السلفية للدعوة والقتال الجزائرية.

وفي العام (2007م/ 1428هـ) قام ثلاثة شبان باغتيال أربعة من السواح الفرنسيين لأول مرة في تاريخ التنظيمات الجهادية بموريتانيا، وهو ما اعتبر مؤشرًا خطيرًا على مستقبل الوضع الأمني بالبلاد. وخلال العامين اللاحقين اعتقل العشرات من الشباب وصل عددهم لما يزيد على المئة. ومع مطلع العام (2010م/ 1431هـ) تبنت السلطات الموريتانية رؤية لعلاج ظاهرة العنف، ونظمت حوارًا مع المعتقلين بوساطة من الشيخ العلامة محمد الحسن الددو الشنقيطي، وهو من العلماء الذين يجمعون بين التأثير والقيادة الروحية للتيارات الإخوانية والسلفية في موريتانيا، وقد رجع كثير منهم عن فكرة استخدام العمل المسلح في موريتانيا وتم إطلاق سراح نحو 60 منهم[1].

• **السلفية السياسية**: يجري نقاش واسع داخل هذا التيار الموريتاني حول العمل السياسي، حيث يرى بعضهم أن دخول العملية السياسية والشروع في النشاط السياسي يبقى أمرًا واردًا بالنسبة إليهم، بينما يعارضه آخرون معتبرين أن الحزب السياسي ليس وسيلة مثلى للتغيير والعمل السياسي، طبقًا للمنهج الدعوي الأسلم والأنسب للمجتمعات الإسلامية في مثل هذه الظروف.

ومع ذلك فقد تقدمت مجموعة من أبناء التيار السلفي بحزب (جبهة الأصالة والتجديد) إلى وزارة الداخلية الموريتانية من أجل الحصول على ترخيص لهذا الحزب، غير أن الوزارة ظلت تماطل في الترخيص للحزب، وبعد فترة من انقضاء الأجل القانوني حاولت المجموعة بدء العمل كما ينص القانون، إلا أن الشرطة منعت الحزب من هذه الخطوة.

---

1 انظر بهذا الخصوص: "اختتام الحوار مع "جهاديي" موريتانيا"، **الجزيرة نت**، 5/ 2/ 2010، على الرابط: https://bit.ly/2kyYtFv

وقد جاء في رؤية حزب جبهة الأصالة والتجديد الفكرية أنه "امتداد لدعوات الإصلاح التي انتشرت منذ آماد بعيدة في هذا البلد، وهو صدى للمطالب الوطنية المشروعة التي ترتفع مطالبة بالأمن والأمان وتحقيق الهوية وتحكيم الشرع وتحسين التنمية، وتمكين الناس من العيش بسلام وإخاء على أرضهم، وهو أيضًا امتداد لتيار مهم من تيارات العمل الإسلامي الضارب بجذوره في تاريخ هذا البلد منذ قيام دولة المرابطين؛ تيار يجمع بين الأصالة والتجديد ويستنير بنور الوحيين وهدي السلف الصالح في القرون الأولى. وقد عانى هذا التيار طوال سنوات عديدة من ظلم أعدائه وجهلهم به، ومن تفريط بعض أبنائه أو إفراطهم، مما أعطى انطباعًا مغلوطًا عن صورته الصحيحة وحقيقته الناصعة التي لا تريد إلا الإصلاح ولا تحمل إلا الخير والمحبة للناس"[1].

ثانيا: البيئة التي استقطبت التنظيمات الجهادية وتحدياتها وتحولاتها

لم تكن الحركات السلفية في إقليم الساحل وليدة الصدفة أو التأثر الأيديولوجي النابع من ترف فكري أو مذهبي في بيئة فكرية حيوية، تعرف الجدل والتنظير وتعيش عليه وتتشاغل به، وإنما يعود صعود الفكر السلفي في الساحل بالأساس إلى انقراض العديد من الأيديولوجيات والأفكار التي انتشرت في المنطقة وخبرتها النخب وعاشت تجربتها أجيال، لتكتشف أنها لم تؤد إلى طريق سالك نحو التغيير البناء، فكان أن عادت ذاتيًّا ضمن سياق العودة الطبيعية للجذور الثقافية والمنابع الأولى للأمة. وهذه الظاهرة معروفة، يقول علي الوردي: "نحن لا نعود إلى الماضي لجماله، بل لبشاعة الحاضر"[2]. فالشعوب مع اشتداد

1 "وثيقة الإعلان السياسي لحزب جبهة الأصالة والتجديد"، فقرة "من نحن" ص 1. وانظر أيضا: http://ara.tv/mteyg. وانظر أيضا: "سلفيو موريتانيا يعلنون التمسك بحقهم الشرعي في ممارسة العمل السياسي"، صحيفة **القدس العربي**، 18/ 6/ 2015، على الرابط التالي:https://bit.ly/2m7TNqD

2 عن: علي المسعود، "ليس الحنين ذكرى، بل هو ما ينتقى من متحف الذاكرة"، موقع الحوار المتمدن: https://bit.ly/2lLtRAH

أزماتها وتلاحق مصائبها وفشل مشاريعها، نتيجة التآمر الأجنبي وخيانة أطراف من النخب والأحزاب الحاكمة، تسارع إلى التفتيش في ماضيها بما يغريها بالقوة والإصرار وبناء القناعة والمناعة لمواجهة التحديات المتلاحقة، وأسوأ ما تعانيه الأوطان الابتلاء بأنظمة ينخرها الفساد ولا تنجح في شيء نجاحها في استمرار إنتاج الفساد والمأساة المستمرة والنكبة المحيقة بشعوبها. وهذا ما حصل في العديد من بلدان منطقة الساحل التي شهدت تناسخ أنظمة فاسدة كلما جاءت أمة لعنت أختها، لكن لا مناص لها من الإنتاج المستمر لمنظومة الفساد، مما تسبب في دول فاشلة، أو في أحسن الأحوال تعاني من هشاشة قاتلة، وتفكك في جدار الوحدة الوطنية، وتصدع في مشروع الوحدة من خلال بروز المشاريع والحركات الانفصالية الساعية لاستقلال أقاليمها، أو في أحسن الأحوال الحصول على الحكم الذاتي في أكثر من بلد، كما في الصومال ومالي وغيرها، حتى إن بعض الباحثين يعتبر أنه لا يوجد في إفريقيا بلد لا تنطبق عليه معايير الهشاشة[1]. وقد أثبت هذا الواقع بالنسبة إلى كثيرين أن فشل الدول الإفريقية الواحدة تلو الأخرى يرجع بدرجة كبيرة إلى الظروف والأسباب، أو "الخصائص الداخلية" التي تعرفها الدول الإفريقية على نطاق واسع[2].

تسبب فشل الدولة وعجز النخب عن إيجاد حلول إلى بروز العديد من التيارات الانفصالية، التي تأسست وانطلقت على أسس قومية وقبلية قبل أن تكون ذات علاقة بالفكر والتوجهات والقناعات، لأنها ارتكزت على المطالب الاجتماعية للأقاليم أو الأقليات، وإن كانت الثقافة اليسارية والتوجه القومي والإسلامي ظل حاضرًا في تجارب هذه التيارات (على الأقل في مالي والنيجر كان دعم القذافي واحتضان الجزائر يغذي الفكرة القومية)، فنشأت العديد من التنظيمات الوطنية ذات الطرح القومي الانفصالي في منطقة الساحل

1 السيد علي أبو فرحة، "الدولة الهشّة في إفريقيا في ضوء علم الاجتماع السياسي"، على الرابط التالي: https://bit.ly/2lBSeAV

2 انظر بهذا الخصوص بحث غازلي عبد الحليم بعنوان: "الاهتمام الدولي بظاهرة الدولة الفاشلة في إفريقيا بين التنظير والممارسة"، على الرابط:

https://bit.ly/2lJB30a

الإفريقي، ومع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين أخذت التنظيمات السلفية في الانتشار والتمدد في إفريقيا وساهمت في ذلك عوامل عديدة من أبرزها:

1. موجة عودة الأفغان العرب، وهم خليط من الشباب العربي الذين لفظتهم أفغانستان وعادوا إلى بلدانهم العربية فضاقت بهم ذرعًا، فاضطروا للبحث عن ملجأ آمن في إفريقيا ومنطقة الساحل على وجه الخصوص لضعف أنظمتها الاستخباراتية.
2. تصاعد موجة القمع في العالم العربي إثر مخاوف الأنظمة من مد الصحوة الإسلامية الآخذ في النفوذ منذ أواخر الثمانينيات.
3. البحث من قبل الإسلاميين والتنظيمات الجهادية عن ملاذات آمنة؛ فكان أن توجهوا للقارة التي لاحظ تنظيم القاعدة أنها باتت مرتعًا للمخابرات الأمريكية الساعية لتعقب الإسلاميين الفارين بجلودهم من قمع أنظمتهم، لذا كان الصدام الأول مع أمريكا على أرض القارة الإفريقية، حيث استهدف تنظيم القاعدة خصمه الأمريكي سنة 1998، بتفجير السفارات الأميركية في نيروبي (كينيا) ودار السلام في تنزانيا.

حاول رجال القاعدة تأسيس وجودهم التجاري والمالي في إفريقيا، خصوصًا في نيجيريا ومدغشقر وجنوب إفريقيا، ومن دبي ودول الخليج أداروا استثماراتهم، أما منطقة الساحل فقد تخصص فيها تنظيم القاعدة ببلاد المغرب الإسلامي، وبدأ وجوده في الشريط الحدودي الممتد بين موريتانيا ومالي والجزائر منذ العام 1999. وبالفعل، لم تمض إلا سنوات محدودة حتى بدأ هذا التنظيم عمله بقوة في هذا الشريط، وبدأت القوى العالمية تهتم بوجوده، وأكبر تحول شهدته التنظيمات الجهادية في المنطقة كان تحول الجماعة السلفية للدعوة والقتال

للجهاد العالمي[1]، ومبايعة قيادتها لأسامة بن لادن وأيمن الظواهري، في عملية تحول هي الأهم في مسار القاعدة في منطقة المغرب العربي والساحل؛ ذلك أن هذه الجماعة ستشكل رافعة قوية لهذا التنظيم، وخلال سنوات قليلة تأسست شبكة سلفية جهادية قوية في المنطقة، ولم يطل الربيع العربي برأسه، في مطلع العام 2011، حتى كانت الساحة مهيأة لاستثمار حدث مهم وهو انهيار النظام الليبي الذي نتج عنه توفر الأسلحة لشبكة سلفية جهادية هي الأحدث فكرًا والأقدر تنظيميًّا على اجتياح المنطقة في عمق الساحل. وما إن بدأت الثورة في ليبيا، في السابع عشر من فبراير 2011، حتى بدأ ضغط الحركة الوطنية لتحرير أزواد في مالي من أجل تحقيق الاستقلال، وهو الضغط الذي قاد لإسقاط نظام الرئيس أمادو توماني توري بعد إجهاز كتيبة النقيب آمادو سنوغو على النظام القائم، عبر انقلاب عسكري، قبيل أشهر من انتخابات رئاسية لا يسمح للرئيس بالترشح فيها، وانكشف لاحقًا أن للقوى الغربية دورًا كبيرًا في تلك الأحداث عقابًا للرئيس المالي على مواقفه تجاه العديد من توصياتها بشأن الإرهاب، والتي كان مصيرها التجاهل لأن الرجل كون ثروة من علاقاته بالمهربين وفدى المختطفين[2].

استطاعت السلفية الجهادية أن تؤسس وجودها في الإقليم في ظرفية مواتية، أواخر تسعينيات القرن العشرين وفي السنوات الثلاث الأولى من القرن الواحد والعشرين، في لحظة كان من المقبول بالنسبة إلى الحكومات أن تستغل هذه التنظيمات فراغ المثلث الصحراوي بين الجزائر ومالي وموريتانيا لنشاطها؛ لأن النظام الجزائري حينها كان مضطرًا إلى عزل هذه التنظيمات ودفعها للخروج من وسط البلاد إلى أطرافها، لذلك تمكنت التنظيمات المسلحة

1 انظر بهذا الخصوص نشرة الأنصار الصادرة عن تنظيم القاعدة، العدد 26 محور دراسات استراتيجية، فقد أشادت بالجماعة باعتبارها تتوفر على قيادة راشدة واستراتيجية محنكة، وثبات على المبدأ، وأنها استطاعت مراجعة الوضع الذي آلت إليه الأمور بعد اختراق الجماعة الإسلامية المسلحة. انظر الرابط: https://bit.ly/2lJ0Aa8

2 محمد محمود أبو المعالي، **القاعدة وحلفاؤها في أزواد: النشأة وأسرار التوسع** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2014)، ص 105 وما بعدها.

من اكتشاف الصحراء في شمال مالي وفي موريتانيا وشرق الجزائر. لقد كان للأزمة الجزائرية منطقها وواقعها في الداخل الجزائري، أما في موريتانيا فقد كان الرئيس ولد الطائع مع مطلع الألفية الجديدة بحاجة إلى خطر يتبناه لشغل الرأي العام المحلي به؛ ولذلك ما إن بدأت أجواء موسم الانتخابات الرئاسية المقررة في السابع من نوفمبر 2003 حتى بدأ حملة اعتقالات واسعة استهدفت كافة جماعات التنظيمات الإسلامية، سواء كانت إخوانية أو سلفية وحتى تبليغية، محاولًا خلق رعب يخفف عليه ضغط المنظمات الحقوقية في أوروبا وأمريكا، والتي تحمله مسؤولية الإخفاء القسري لنحو خمس مئة من الضباط والجنود والإداريين في الأزمة التي عرفتها البلاد سنوات 87/ 89/ 90/ 91. وقد شهدت البلاد تظاهرات قوية رافضة للاعتقالات وإجراءات الإغلاق التي استهدفت المؤسسات الخيرية والجمعيات والنوادي الدعوية، مما مهد لاحقًا لهجوم لمغيطي 05/ 06/ 2005 والذي كان أول هجوم على الجيش الموريتاني من طرف الجماعة السلفية للدعوة والقتال[1].

أما في مالي فكان نظام أمادو توماني توري منشغلًا بالتنسيق مع الأمريكيين لتدريب الجيش وتنظيم عمليات مشتركة، وهو ما جعله يزهد أكثر في الفرنسيين وهم تقليديًّا الراعي الأساسي للوضع الاستراتيجي الهش في البلاد، ولاحقًا دخل النظام على خط الاستفادة من رشى المهربين والخاطفين للرعايا الأوروبيين؛ مما جعل اللاعبين الأساسيين في المنطقة يجد كل منهما في هذه التنظيمات شريكًا يظهر العداوة له وفي نفس الوقت يستفيد منه في اعتبارات متعددة. ظل هذا الوضع مستمرًّا إلى أن بدأت أحداث الربيع العربي، واستطاعت هذه التنظيمات إقامة إمارتها لعدة أشهر في شمال مالي، وكادت تزحف باتجاه الوسط والجنوب، حيث العاصمة والثقل التجاري والرمزية السياسية للعاصمة، فكان التدخل الفرنسي الذي يهيمن أصلاً منذ أكثر من مئة عام على المنطقة وتعتبر حديقة خلفية له[2].

---

1 انظر بهذا الخصوص: محمد المختار الشنقيطي، "الهجوم على الشمال الموريتاني: قراءة في المعنى والسياق"، **الجزيرة نت** على الرابط:

https://bit.ly/2lBVpIR

2 محمد محمود أبو المعالي، **القاعدة وحلفاؤها في أزواد**، مصدر سابق، ص133-135.

إذا كانت دول الإقليم قد استنفرت أدوات المجتمع الدولي، السياسية والإعلامية والأمنية والعسكرية، لمواجهة مخاطر التطرف العنيف، للقضاء على ما أقامته التنظيمات الجهادية في المنطقة من كيانات، كما هو الشأن في مالي والمثلث الصحراوي بين مالي وموريتانيا والجزائر، فإنها قد تجاهلت البيئة الحاضنة للتطرف العنيف التي شكلت أهم مغذ للتطرف. إذ يوجد إرث طويل وثقيل من تهميش القوميات، بدءًا بالطوارق والصونغاي، والعرب، والفلّان؛ مما جعل هذه القوميات تشكل أهم وعاء بشري حاضن للمجموعات الجهادية، التي رأت في خطابها الفكري ما يفك شيفرة الأسئلة المغلقة في تجربتها مع الاستعمار الفرنسي وإرثه الشاخص في الدولة الوطنية الحديثة في هذه البلدان. عانت هذه القوميات التهميش والمضايقة، ولم تجد طوال عقود من الحكومات المتعاقبة إلا القمع والتنكر للمواثيق والمعاهدات التي يتم إبرامها، كما وجد السكان المحليون في هذه المناطق مستويات من التهميش التنموي؛ فلا تطور لمدنهم التي بقيت البنى الإدارية والصحية والمدرسية فيها هي ذاتها لم تتغير منذ عقود، رغم مليارات التمويلات التي استجلبت باسمهم، ثم اختفت في جيوب المسؤولين الفاسدين في الحكومات المركزية، بينما بقي لهم فقط التخلف وانعدام التعليم والصحة والأمن. فشلت الإدارة الحكومية المركزية في هذه الأقاليم، خصوصًا في شمال مالي الذي عرف خمسة حروب طوال العقود الماضية. وبقدر ما كان الفشل كبيرًا بقدر ما كانت التربة خصبة بردة الفعل القوية ضد هذه الكيانات السلطوية والسعي لإسقاطها. لذلك نلاحظ أن الحركات الوطنية في إقليم أزواد، على سبيل المثال، لم تتأخر عن لحظة الربيع العربي، غير أن إعلانها لمشروع الدولة سرعان ما استبدل بالكيانات والسلط التي أقامتها الجماعات، حيث تفاهمت معها أدوات الفساد في السلطة المركزية في الجنوب ووظفتها لصالحها وتغاضت عنها[1].

1 انظر بهذا الخصوص، "أزواد: من (ثورة تحرر) إلى (حرب إرهاب)"، الجزيرة نت:.https://bit.ly/2kbOvtC. وانظر أيضًا، عن أسباب فشل التنمية في إفريقيا بشكل عام: عبد الله تركماني، "التنمية في إفريقيا: المعوّقات وآفاق المستقبل"، موقع الحوار المتمدن: https://bit.ly/2k4KXsU

لقد أدى هذا الفشل المستمر للأنظمة الإفريقية في الساحل إلى اقتناع الفاعلين الدوليين بضرورة البحث عن حلول جديدة؛ لذلك تأسست دول الساحل الخمس على رؤية تحاول أن تعتمد على الاستجابة للتحديات التي برزت طوال أربعة عقود فشلت الدولة الوطنية في غرب إفريقيا في الاستجابة لها، وتجسدت هذه الأهداف بشكل واضح في برنامج المجموعة التي حظيت بدعم فرنسي وأوروبي بشكل واسع.

وهذه الأهداف هي:

- ضمان توفير ظروف التنمية والأمن في فضاء الدول الأعضاء.
- خلق إطار استراتيجي للتدخل يسمح بتحسين ظروف السكان.
- توازي التنمية والأمن في ظل الديمقراطية وسيادة مبادئ الحكم الرشيد في السياسات العمومية للدول الأعضاء، ضمن إطار تعاون إقليمي ودولي مثمر.
- تحقيق تنمية جهوية شاملة ومستديمة[1].

وفي قمة 2017، في العاصمة بماكو، قرر الرؤساء الخمسة تأسيس قوة عسكرية قوامها خمسة آلاف جندي، لتبدأ التنسيق الفعلي والعمليات الميدانية الرمزية في أكتوبر 2017 مستهدفة بعض بؤر الإرهاب في المنطقة[2].

وتبقى السلفية الجهادية بالساحل صاحبة المبادرة في الهجوم كما حصل عدة مرات في السنوات الأخيرة، رغم الحضور الفرنسي البارز في المنطقة وفي الإقليم، فقد انتشرت الحركة وتجذرت وباتت قادرة على الضرب في أكثر من مكان.

---

1 انظر البيان الختامي للدورة الأولى لقمة مجموعة الدول الخمس في الساحل على الرابط:
https://bit.ly/2kpzwwk

وانظر أيضا:

http://democraticac.de/?p=52586

2 انظر بهذا الخصوص تقرير مجلة **المجلة** عن التعاون بين الدول الخمس المجتمعة:
https://bit.ly/2kpzvIN

ثالثًا: خريطة التنظيمات الجهادية وواقعها وأبرز تحولاتها

من أبرز هذه الجماعات الجهادية:

1. **تنظيم القاعدة ببلاد المغرب الإسلامي**: مر تنظيم القاعدة ببلاد المغرب الإسلامي بعدة أطوار؛ فقد خرج من رحم الجماعة السلفية للدعوة والقتال أول مرة في سياق تحولات الحركة الجهادية المقاومة لحكم الجيش في الجزائر، خصوصًا بعد اختراق المخابرات الجزائرية للجماعة الإسلامية المسلحة، والتي حملت تاريخيًّا مسؤولية المذابح الدموية في الجزائر، فشهدت تلك الحقبة مراجعات قادت لتأسيس الجماعة السلفية للدعوة والقتال، والتي حظيت بتوثيق ومتابعة وتزكية من القاعدة الأم في المشرق.

ويمكن القول إن الجماعة السلفية للدعوة والقتال جاءت محاولة لتلمس موقف وسط بين تيارين ظهرا في الجماعات الإسلامية المسلحة في الجزائر خلال حقبة التسعينيات أولهما: تيار الـ "زوابرية"[1] وهم المسيطرون على قيادة (الجماعة الإسلامية المسلحة)، ويرون تكفير المجتمع لأنه لم يقاتل الحكام المرتدين حسب تصنيفهم، ولذلك استهدف هذا التيار المدنيين ورجال الدين، حتى إنهم أحرقوا بعض المساجد. أما التيار الثاني فهو الداعي للانخراط في عملية المصالحة الوطنية التي دعا إليها الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة، وتسليم السلاح وإنهاء القتال. ويمثل هذا التيار (الجيش الإسلامي للإنقاذ) بقيادة مدني مزراق، فظهرت الجماعة السلفية للدعوة والقتال، كتنظيم رافض لوضع السلاح والنزول من الجبال، ومتمسك بقتال النظام الجزائري، لكنه في المقابل يرفض تكفير عامة الشعب الجزائري ولا يقبل باستباحة دمائه، ويصف تصرفات الزوابريين بالجرائم الدموية التي يرتكبها الخوارج[2]. ومنذ ذلك التاريخ واصلت الجماعة عملها واستطاعت أن تكسب

---

1 نسبة إلى زعيم الجماعة عنتر زوابري (المحرر).

2 محمد محمود أبو المعالي، **القاعدة وحلفاؤها في أزواد**، مصدر سابق، ص33.

الرهان على مستوى الداخل فتوحدت مختلف الفصائل في مناطق متفرقة تحت لوائها. وعلى مستوى الخارج، اكتسبت ثقة القيادة العالمية للسلفية الجهادية ممثلة في تنظيم القاعدة، وكتبت عنها نشرة الأنصار، الذراع الإعلامية المساندة لتنظيم لقاعدة، بما يشبه التزكية، بأنها: "تتوفر على قيادة راشدة مكنتها من عبور أمواج الفتن العاتية إلى بر الأمان". وازداد عدد المنتسبين إليها ووصل عدد المقاتلين المنخرطين فيها إلى 4000 مقاتل في أواخر التسعينيات، وعرف عن هذه القيادة الصرامة في الالتزام بالتعاليم الشرعية، كما نجحت الجماعة في اعتماد استراتيجية محنكة مكنتها من تأمين نفسها في الجبال، والانتشار في منطقة القبائل المعروفة برفضها الظلم والفساد؛ وهو ما مكنها من الانتشار واكتساب الأعوان والأنصار لاستمرار دعم خطوطها، وتأمين قدرتها على امتلاك عنصر المبادرة في الهجوم، كما اعتصمت الجماعة بالثبات على المبدأ، رغم شيوع الخدع بالمصالحة الوطنية، فكان إصرار الجماعة على رؤيتها صلبًا وثابتًا لم يتزحزح رغم المغريات التافهة المعروضة من السلطة[1].

ويبدو أن الجماعة، التي تواجه تحديات جمة، قررت أن ترتمي في أحضان تنظيم قاعدة الجهاد في 24 يناير/ كانون الثاني 2007، ذلك الانضمام الذي وصفه أمير التنظيم أبو مصعب الودود، الملقب بـ(عبد الملك أدرودكال)، قائلًا: "قررنا بعد مشورة واستخارة أن نبايع الشيخ أبا عبد الله أسامة بن لادن، ونعطيه صفقة أيدينا وثمرة قلوبنا، ونواصل جهادنا بالجزائر جنودًا تحت إمرته، يضرب بنا من يشاء ويرمي بنا حيث يشاء، فلن يجد منا إلا السمع والطاعة ولن يرى إلا ما يسره"[2]. إعلان اعتبره كثيرون ارتماء من الجماعة في حضن تنظيم القاعدة، ويستلزم حتمًا تحولات في الاستراتيجية الكلية للمنظمة من الأولويات الوطنية الجزائرية إلى اهتمام عالمي وإقليمي مستجد، مما يطرح علامات استفهام على دور القائد الجديد في هذا التحول؟ وما إذا كان يقدم خدمة للسلطات العسكرية الجزائرية التي قد

1 انظر بهذا الخصوص العدد 26 من نشرة الأنصار على الرابط:
https://bit.ly/2lJ0Aa8

2 انظر بهذا الخصوص: الطيب بوعزة، "القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي"، **الجزيرة نت**، على الرابط:
https://bit.ly/2lZ9H6q

تعمل من جانبها على استهداف التنظيم الجديد إذا ما غير أولياته المحلية لصالح مزيد من الاهتمام الإقليمي، مما سيتيح للنظام الجزائري كسب الرهان في تحقيق الاستقرار الداخلي وتسجيل نجاح خططه في دحر الإرهاب، وهذا ما حصل عمليًّا بغض النظر عما إذا كان تفاهمًا على الأجندة أو توافقًا حدث تلقائيًّا من خلال تغير في الأولويات، مما سيحتاج ذلك حتمًا لدراسة وتقدير مستقل ليس هذا محله.

ثمة تحول آخر عرفه مسار هذا التنظيم يتمثل في انجذابه إلى الصحراء الكبرى؛ لعوامل كثيرة من أهمها أنها وفرت خلال حقبة منتصف التسعينيات رفدًا لاقتناء السلاح، ومرتكزًا لاختطاف الرهائن ومقايضتهم بفدى مالية وفرت أهم رافد لتمويل التنظيم وعملياته بالمنطقة لاحقًا.

وقد استطاع مختار بلمختار الملقب "بلعور" تأسيس تنظيم حيوي في منطقة أزواد شمال مالي، وتمكن من بناء علاقات قوية بالقبائل العربية، مما مكن التنظيم من تكوين بيئة حاضنة تطورت بسرعة خلال سنوات لتشكل نموذجًا لمختلف القوميات التي وجدت في الطرح الجديد للتنظيم وأسلوب عمله، ما توافق مع طبيعتها المقاومة خلال العقود الماضية، فنشأت عدة فروع للقاعدة على أساس قومي مما قوض إمكانية سيطرة الحكومة المالية على الإقليم، وجعل من العسير إمكانية تصفية وجود تنظيم القاعدة والفروع المرتبطة به في منطقة الساحل الصحراوي والغرب الإفريقي عمومًا[1].

2. **جماعة نصرة الإسلام والمسلمين**: وهي حركة جهادية سلفية ترتبط بتنظيم القاعدة، والمكون الرئيس فيها جماعة (أنصار الدين) التي يقودها إياد آغ غالي، القائد التاريخي لنضال الطوارق ضد الحكومة المركزية في باماكو. أعلنت الجماعة عن نفسها في الأول من مارس 2017 باندماج أربعة تنظيمات جهادية في منطقة الساحل والصحراء لقتال القوات الفرنسية والإفريقية في الإقليم.

1 أبو المعالي، **القاعدة وحلفاؤها في أزواد**، مصدر سابق، ص34.

وتتكون الجماعة من أربعة تنظيمات هي:

– **أنصار الدين**: بقيادة إياد آغ غالي وينشط فيها أبناء قبائل الإيفوغاس الطارقية المنتشرة في الإقليم، ونظرًا إلى العنصر القبلي المساند لها تعدّ هي الأقوى من حيث القوة العددية.

– **كتائب ما سينا أو جبهة تحرير ما سينا**: نشأت كفرع من فروع جماعة أنصار الدين، وهي تنظيم يعتمد أساسًا على عرقية الفلّان، وتأسس مثل سابقه (أنصار الدين) في العام 2012 بعد سيطرة قوات التنظيمات الجهادية على إقليم أزواد، ويسعى التنظيم إلى التخلص من سيطرة الحكومة المركزية في مالي، والحصول على حقوق المجموعة القبلية التي كانت تشكل إمارة مستقلة في القرن التاسع عشر قبل الهيمنة الاستعمارية، ويقود هذا التنظيم الشيخُ محمدو كوفا[1].

– **تنظيم المرابطون**: وهو يمثل مجموعة تأخذ دور القوات الخاصة أو قوات النخبة في تنظيم القاعدة ببلاد المغرب الإسلامي، وهي اندماج بين مكون من جماعة التوحيد والجهاد في غرب إفريقيا، وكتيبة الملثمين التي يقودها الجزائري مختار بلمختار. ويعدّ هذا التنظيم من أقوى التنظيمات وأكثرها جرأة، وانتشرت عملياته من مالي إلى بوركينافاسو[2].

ويملك تنظيم "المرابطون" تجربة كبيرة في مجال تنفيذ العمليات النوعية، ووجه ضربات موجعة لخصومه في المنطقة، لعل من أشهرها عملية "عين أميناس" في جنوبي الجزائر مطلع 2013، والهجوم الذي استهدف تجمعًا لقوات الدوريات المشتركة بين مالي والحركات الأزوادية، في يناير/ كانون الثاني 2017، وأسفر عن مقتل قرابة مئة عنصر من تلك القوات[3].

---

1 انظر بهذا الخصوص تقريرًا على موقع بوابة الحركات الإسلامية عبر الرابط:
https://bit.ly/2IqyZVm

2 انظر بهذا الخصوص: "كتيبة المرابطين في مالي: "منتخب" الجهاديين الأفارقة"، موقع بوابة الحركات الإسلامية، على الرابط التالي:
https://bit.ly/2lJgxNy

3 محمد محمود أبو المعالي، "ماذا بعد توحيد "القاعدة" فروعها بالصحراء الكبرى؟"، **الجزيرة نت**:
https://bit.ly/2m8crP9

– **إمارة منطقة الصحراء الكبرى**: المكون الرابع، وهو فرع تنظيم القاعدة ببلاد المغرب الإسلامي في الصحراء الكبرى ومن رحمه خرجت كل التنظيمات السابقة لتشكل امتدادات قوية ضاربة الجذور في الساحل الإفريقي، وقادرة على العمل والامتداد في منطقة شاسعة، ويقوده يحيى أبو الهمام، ويرجع في كل قراراته للقيادة في الجزائر.

ويعدّ هذا التنظيم العقل المدبر لجل الحراك الجهادي في منطقة الساحل الإفريقي، وتتبع له العديد من الكتائب والسرايا والجماعات القومية التي تبنت فكره، (كما أن "إمارة الصحراء" باتت الفرع الذي تفوّق على الأصل، فكتائبها وسراياها وعدتها وعتادها تفُوق كثيرًا عدة وعتاد باقي فروع "القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي" في كل من الجزائر وتونس)[1].

وحسب مؤسسة (لونج وور جورنال)، المتخصصة في تتبع الصراعات حول العالم، فإن هذه التنظيمات استطاعت أن تنفذ 276 هجومًا تنوعت بين استهداف القوات الفرنسية والمالية والأممية بعمليات الاغتيالات، أو عمليات الاختطاف للجنود، أو عمليات الهجوم على مقار مدنية كالفنادق والثكنات والنوادي، وقد وقعت أضرار جانبية للمدنيين في ثمانية وستين حالة في مالي وبوركينا فاسو، وأخذت الأهداف العسكرية الخالصة نحو 98 هجومًا من الرقم الكلي(276)[2].

3. **تنظيم الدولة الإسلامية "داعش"**: وهو تشكيل جديد في منطقة الساحل الإفريقي، خصوصًا في مالي، ويقوده أبو الوليد صحراوي. يتلقى التنظيم الدعم من نظيره في ليبيا وتونس، ويعاني من صعوبات بعد الخسائر الكبيرة التي مني بها تنظيم الدولة في ليبيا بعد خسارته لمقره المركزي في مدينة سرت، وفي درنة قبل ذلك.

---

1 المصدر السابق.

2 انظر بهذا الخصوص: كاليب فايس، "الحصاد: تنظيم القاعدة يحافظ على وتيرة عملياته بغرب إفريقيا خلال العام الماضي"، مقال مترجم عن الإنجليزية، على الرابط التالي:
https://bit.ly/2m8d7nF

وقد جرى نقاش واسع في التقارير الإعلامية حول التنافس بين تنظيم الدولة الإسلامية في غرب إفريقيا ونظيره تنظيم القاعدة الذي يعدّ نفسه التنظيم الأصيل في المنطقة[1].

4. **بوكو حرام أو جماعة أهل السنة للدعوة والجهاد:** تأسست الجماعة في يناير 2002 في شمال نيجيريا بأقصى غرب القارة الإفريقية على يد زعيمها محمد يوسف، وتطورت بسرعة متحولةً للقتال مع الجيش، وراوحت بين التفاوض مع الجيش والحكومة والرجوع لعمليات الخطف والقتال. تشن الجماعة حربًا على مناهج التعليم الحديث في نيجيريا وتعتبره كافرًا بالجملة، وفي أبريل/ نيسان 2014 اختطف التنظيم 276 تلميذة من بلدة شيبوك ما أثار غضب الأهالي والعالم[2].

قُتل مؤسس الجماعة في مواجهات مع الجيش راح ضحيتها المئات في موجة عنف أعمى دامت ما بين (2002–2009)، وخَلَفَ يوسف في زعامة الجماعة أبو بكر شيكاو، فتحوَّلت بوكو حرام على يديه إلى منظمة سرية تتبنى استراتيجية الإرهاب والتمرد على الدولة منذ العام 2010.

وقد طُبعت فترة زعامة شيكاو لبوكو حرام بالدموية؛ حيث قادت عصيانًا طال المدنيين بشكل مباشر وأدى إلى اغتيالات وهجمات وعمليات تفجير واختطاف رهائن، إلى جانب تنفيذ عمليات تسلل عبر الحدود واستهداف سكان البلاد المجاورة، وبسط النفوذ وفرض السيطرة على أقاليم داخل دولة نيجيريا.

أعلن تنظيم بوكو حرام انضمامه إلى تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) عام 2015، كما عُرف عن أعضائه تلقيهم تدريبات على أيدي مدربين من تنظيم القاعدة في بلاد

---

1 راجع بهذا الخصوص: "داعش في غرب أفريقيا: الواقع والتحديات"، **صحيفة الشرق الأوسط**، 29/ 7/ 2017، على الرابط:

https://bit.ly/2GvaZM2

2 انظر:

https://www.assakina.com/news/news1/111452.html

المغرب الإسلامي، وكذلك على أيدي مدربين من حركة الشباب المجاهدين الصومالية في شرق إفريقيا.

شهدت الحركة انقسامًا كبيرًا في قيادتها حول الانضمام لتنظيم الدولة المندحر في معاقله المشرقية، وواجهت تحالفًا إقليميًّا، وأسهم التعاون الدولي المقدَّم في تراجع أدائها؛ فقد أعلنت نيجيريا الحرب على بوكو حرام وأطلقت حملة عسكرية واسعة النطاق ضدها في 2013، والتحقت دولة الكاميرون بتلك الحملة في 2014، ثم النيجر وتشاد في 2015، وفي العام 2015 بلغ عدد القوات التي حشدتها هذه البلدان الثلاثة لمواجهة بوكو حرام نحو 15 ألف جندي.

ثم شكَّلت البلدان الأربعة، مع جمهورية بنين، قوات مشتركة متعددة الجنسيات قوامها 8.700 جندي نفَّذت عام 2016 دوريات للحد من أنشطة المتمردين العابرة للحدود. وقد تلقت دول المواجهة دعمًا استخباراتيًّا ومساعدات مالية محدودة، بالإضافة إلى إمدادات السلاح من مختلف بلدان العالم لدعم قدرات قواتها في مكافحة هذا التمرد والتطرف العنيف[1].

5. **تنظيم أنصار الإسلام في بوركينافاسو**: وهو تنظيم جديد شكل في بداياته جزءًا من (كتائب ماسينا) ثم ظهرت عملياته القوية الجريئة في بوركينافاسو. بدأ التنظيم الجديد أولى عملياته في 22 سبتمبر 2016، حيث تبنت في بيان صادر عنها الهجوم الذي وقع في السادس عشر من نفس الشهر في ناسمبو بشمال البلاد وخلف مقتل 12 عشر جنديًّا بوركينيا.

ويطالب التنظيم بترسيم حقوق قومية الفلّان، والسماح لهم بإقامة الدولة الفلّانية التي كانت قائمة قبل الاستعمار في بوركينافاسو، وتستفيد الجماعة من ركام فشل التنمية

1 انظر بهذا الخصوص تقرير بعنوان: "بوكو حرام: ديناميات صعود وتراجع جماعة عنفية في نيجيريا"، مركز الجزيرة للدراسات، على الرابط:
https://bit.ly/2Qa90BI

والغضب المتراكم جراء الفشل والتهميش المستمر في خطط التنمية للأنظمة والحكومات المتعاقبة، ويقود الجماعة مالام إبراهيم ديكو الذي يتخذ من غابة يصعب الوصول إليها مقرًّا له، تقع على الحدود بين مالي وبوركينافاسو، وهو معروف سابقا بالعمل الدعوي والنشاط الخيري، غير أنه ترك بوركينا واتجه عام 2012 إلى شمال مالي، وله صلات قوية بجماعة (أنصار الدين) و(جبهة ماسينا)، وتقول بعض المصادر إن القيادي الفلّاني تربطه علاقات وطيدة بنظيره محمد كوفا مؤسس كتيبة ماسينا التابعة لحركة (أنصار الدين) المالية.

وقد اعتقل مالام إبراهيم ديكو من طرف القوات الفرنسية نهاية عام 2013، بالقرب من منطقة تساليت الواقعة بشمال مالي، حيث كان "يسعى للانضمام للجماعات الجهادية التي كانت تسطير على المنطقة"، وبعد عامين من الاعتقال لدى المديرية العامة للأمن الخارجي بمالي تم الإفراج عنه.

وقد أسس مالام، رفقة عشرات آخرين، جماعة (أنصار الإسلام) ببوركينافاسو، والتي توصف بأنها "نسخة طبق الأصل" من جماعة أنصار الدين بمالي[1]. توفي مالام ديكو في 2017 وحل محله شقيقه جعفر، وهو ما أكدته صحيفة **لوموند** الفرنسية[2].

الخلاصة

يمكن القول إن الجماعات الجهادية في الساحل تحقق تقدمًا كبيرًا وانتشارًا منقطع النظير في ساحات جديدة، كما أن عملياتها مستمرة في هذه المنطقة التي تعاني خلال هذه السنوات من تحالف التدخل الأجنبي والأنظمة الضعيفة التي ينخرها الفساد، في دول تترنح بين وصف الفشل والهشاشة. ورغم ما يملكه هذا التحالف من إمكانات ضخمة فإنه فشل لحد الساعة في وضع حد لهذه الجماعات، بل إنها استطاعت تَبْيِئَةَ تجربتها، وغرس أفكارها في

1 راجع: "أنصار الإسلام: تمدد جديد للحركات الجهادية في غرب إفريقيا":
https://bit.ly/2lGlS8h

2 راجع كاليب فايس، مصدر سابق.

الناشئة الجديدة، مما يعني أنها ستكسب امتدادًا مستقبليًّا في منطقة الساحل الإفريقي يصعب استئصاله. لقد نجحت السلفية الجهادية في منطقة الساحل في تأسيس تحالف جديد للقبيلة والعقيدة مع شحنة وطنية وقومية، ستشكل دافعًا قويًّا يصعب تراجعه في المستقبل القريب، وقيل في موازين السياسية إن تحالف العقيدة والقبيلة لا يهزم.



المشاركون في المؤتمر

د. محمد ذنون يونس:

كاتب وأكاديمي عراقي. أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية، كلية البنات، جامعة الموصل. له العديد من الأبحاث والمؤلفات المنشورة، كما حقق كتبًا في النحو والبلاغة.

من مؤلفاته: **أثر النحو في علم الكلام** (عمّان: دار الفتح)؛ **النظرية النقدية في دراسة المصطلح** (عمّان: دار الفتح).

د. يوسف مدراري:

باحث مغربي. حاصل على الدكتوراه من دار الحديث الحسنية. مهتم بتاريخ علم الكلام. كتب وترجم أبحاثًا تتعلق بهذا الموضوع. شارك في الكتاب الجماعي **صدى المعتزلة في الفكر الإسلامي بين الماضي والحاضر**.

أ. إبراهيم إكزول:

باحث مغربي. طالب باحث في الدكتوراه، برنامج دراسات الهجرة، جامعة غرناطة، 2018، عنوان الرسالة «السلفية الحديثة، بحث في علاقة التسلف بالتحديث: طنجة المغربية نموذجًا». متخصص في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

أ. محمد سليمان الزواوي:

باحث وكاتب مصري. محاضر بمعهد الشرق الأوسط بجامعة صقاريا التركية. له العديد من الأبحاث المنشورة. مهتم بتاريخ الحركات الإسلامية من منظور اجتماعي. من كتبه المنشورة **الإسلاميون في مصر: قراءة في التصنيف والمنهج والممارسة.**

د. امحمد جبرون:

مؤرخ وأكاديمي مغربي. أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين–طنجة. تهتم كتاباته بتاريخ الفكر السياسي الإسلامي خاصة، من كتبه المنشورة: **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره** (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015)؛ **تاريخ المغرب الأقصى: من الفتح الإسلامي إلى الاحتلال** (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019).

أ. محمد توفيق:

باحث مصري. مهتم بدراسة الجماعات الإسلامية والحركة السلفية على وجه الخصوص، كما تناولت بعض كتاباته الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. من كتبه المنشورة **التعددية الدينية والإثنية في مصر: دراسة في طبيعة العلاقات والتفاعلات** (مركز نماء للبحوث والدراسات 2014).

د. حماه الله ولد السالم:

مؤرخ وأكاديمي موريتاني. أستاذ التعليم العالي في جامعة نواكشوط المركزية. له عدد من الكتب في التاريخ الموريتاني وتاريخ الإسلام في الغرب الإفريقي. من مؤلفاته: **موريتانيا في الذاكرة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)؛ **الإسلام والثقافة العربية في الصحراء الكبرى** (2010).

د. الحسن مصباح:

أكاديمي ومترجم مغربي. أستاذ التعليم العالي في جامعة محمد الأول، كلية العلوم، وجدة. ترجم وكتب أبحاثًا نشرت في دوريات علمية. صدرت له مؤخرًا ترجمته لكتاب **صناعة**

الإنسان المدين: دراسة حول الوضعية النيوليبرالية (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2017).

أ. فايزة قلال:

باحثة جزائرية. تخصص علم اجتماع الجريمة. جامعة وهران 2.

د. صاحب عالم الأعظمي الندوي:

كاتب هندي. باحث في مركز حسن بن محمد آل ثاني للدراسات التاريخية، الدوحة. مهتم بتاريخ الإسلام في شبه القارة الهندية، من كتبه **السلطان أورنگ زيب عالمگير: حياته وعصره** (القاهرة: دار الآفاق، 2015).

د. محمد نواز:

أكاديمي ومترجم وإعلامي باكستاني. أستاذ مساعد في الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد. له أبحاث وكتب منشورة، إضافة إلى وضع بعض الكتب المدرسية لبعض الجامعات الباكستانية في تخصصات اللغة العربية والدراسات الإسلامية.

أ. إدريس سيويلي:

باحث كردي. عضو الهيئة التأسيسية ومدير قسم الدراسات الإسلامية في مركز كردستان لدراسة الصراع والأزمات. من كتبه المنشورة **التيار الإسلامي في جنوب كردستان** (1946-1991).

د. أحمد طعمة:

الرئيس السابق للحكومة السورية المؤقتة، ورئيس مركز مداد الحل للدراسات الاستراتيجية. شارك في مؤتمرات عديدة تتعلق بالشأن السوري والثورة السورية. شارك في الكتاب الجماعي **ثورة المتروكين: أوراق بحثية حول تطورات الثورة السورية** (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2017).

د. رغداء زيدان:

باحثة وكاتبة سورية. دكتوراه في الدراسات الإسلامية. الجامعة العالمية للعلوم الإسلاميَّة/ لندن 2017. نشرت عددًا من الأبحاث والكتب. من مؤلفاتها **ضدَّ النَّماذج المفروضة** (دمشق: مركز النَّاقد الثَّقافي، 2011).

أ. محمد نذير سالم:

باحث سوري. مدير للعلاقات وباحث في مركز الحوار السوري. له بحوث ومقالات عن فصائل الثورة السورية والتيارات السلفية منها على وجه الخصوص.

أ. محمد أحمد الحميري:

باحث يمني. ماجستير علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، معهد الدوحة للدراسات العليا. نشر أبحاثًا تهتم بدراسة المجتمع اليمني من زوايا اجتماعية وأنثروبولوجية.

د. فاروق أحمد يحيى:

باحث وأكاديمي سوداني. دكتوراه الفلسفة في علوم الاتصال (الإعلام التفاعلي) جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا. تتناول أبحاثه الإعلام الديني من وجهة نظر اجتماعية. عمل أستاذًا مساعدًا للإعلام وعلوم الاتصال في جامعة الجنينة-دارفور.

د. محمد صالح يونس ضواي:

باحث وكاتب تشادي. محاضر في جامعة سبها-كلية التربية، فرع تشاد. له أبحاث عن تاريخ الإسلام والثقافة العربية في تشاد.

د. سالم فرج صالح رحيل:

أكاديمي ليبي. عضو هيئة التدريس في جامعة طرابلس، ومحاضر في قسم الدراسات الإسلامية/ كلية الآداب في الجامعة نفسها. صدرت له مؤلفات تناولت موضوعات تنوعت بين العقيدة والفقه الإسلامي. من مؤلفاته **مفهوم العقيدة عند الإمام مالك** (بنغازي: دار الفضيل، 2010).

د. علي بن مبارك:

أكاديمي تونسي. أستاذ الحضارة في جامعة قرطاج. مهتم بقضايا الفكر الإسلامي المعاصر والحركات الإصلاحية. نشرت له أبحاث ومؤلفات آخرها كتاب **الحوار التقريبي: التجارب والإشكاليات والآفاق** (2017).

أ. نادية الهمامي:

باحثة تونسية. طالبة مرسمة بمرحلة الدكتوراه اختصاص علوم سياسية بكلية الحقوق والعلوم السياسية، تونس- المنار.

د. محمد فاوبار:

أكاديمي مغربي. أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله-فاس. صدرت له كتب وأبحاث باللغتين العربية والفرنسية. من آخر كتاباته بحثه في الكتاب الجماعي **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة،** الجزء الثاني (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

د. أحمد محمد الأمين أنداري:

أكاديمي موريتاني. أستاذ القانون العام بكلية العلوم القانونية والاقتصادية بجامعة نواكشوط العصرية. صدر له عدد من الكتب والأبحاث تناول معظمها السياسة الخارجية للدول العربية. من كتبه **صنع السياسات الخارجية للدول العربية** (المغرب: مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية).

أ. محمد الحافظ الغابد:

باحث وإعلامي موريتاني. مهتم بقضايا الفكر السياسي الإسلامي والجماعات الإسلامية، شارك في الكتاب الجماعي **مالي: عودة الاستعمار القديم** (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2014).


منتدى العلاقات العربية والدولية



تُعدّ السلفية بتشكلاتها وتمظهراتها المختلفة مدرسة معروفة عبر القرون، أصيلة في الفكر الإسلامي ومن منتجاته، سواء حين تقترب منه أو تبتعد عنه. وفي هذه الظروف اليوم، وربما أكثر من أي وقت مضى، تحتاج السلفية إلى دراسة متأنية لتحولاتها بعد الربيع العربي. إن أهمية هذه المدرسة وتحولاتها السريعة تحتاج إلى مزيد من البحث والتصويب والمعالجة، من أجل إصلاح المدارس المؤثرة في حياة المسلمين والعالم.

ولذلك دعت أهمية المدرسة السلفية وأثرها في العالم الإسلامي إلى عقد مؤتمر **السلفية: تحولاتها ومستقبلها**، ليشارك فيه باحثون من أرجاء العالم العربي والإسلامي. جاءت الدراسات المتضمنة في هذا الكتاب متنوعة ضم أشتاتها محوران، هما: دراسة الفكر السلفي -تحليلاً ونقدًا- في جوانبه الأصولية والسياسية والاجتماعية، ودراسة تجارب متعددة للتيار السلفي على امتداد العالم الإسلامي. وفائدة هذا النوع من الدراسات في تعدد أصواتها، ورحابة المساحة الفكرية والتطبيقية التي تناولتها هذه الأوراق. والأمل أن تفتح هذه الدراسات أبوابًا للنقاش الجاد سواء عن السلفية أو غيرها من التيارات الدينية في الوطن العربي، إشاعةً لثقافة الحوار في خطوة تفقد الاستبداد بكل صوره أرضًا يقف عليها.



السعر
36 ريالاً قطرياً - 10 دولاراً

هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org
العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر